



ومن يوتي الحكمة فقد اوتي غيرا كثيرا

هذا

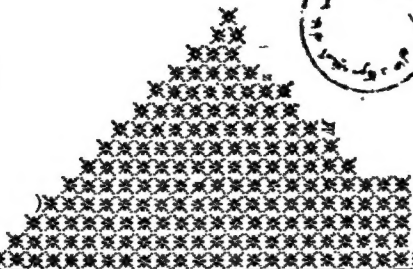
# كتاب الذخيرة

للعلامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين  
بثمانمائة الهجرية السلطان محمد خان العثماني القانع ان  
يصنف كتابا للحكمة بين التفاهت للامام الغزالي  
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر  
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف

من كشف الظنون  
الطبعة الاولى

بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائن في الهند  
بميدور آباد الكن عمرها الله الى اقصى الزمان

كتاب نبراس



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم \* ويا مفيض الكون على من اسم بنمة  
العدم \* يا من التوال والجود شأنه \* ووجود الحوادث حجبته وبرهانه  
واقاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه \* وتصريفها في الاحوال  
والاطوار قدرته وسلطانه \* نحمدك تحمدا كثيرا \* ونمجدك تمجيدا  
كثيرا \* على ما كرمتنا باجزل الاثك \* وخصمتنا بافضل نعمائك \* وخلصتنا  
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك \* حيث  
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك \* وذكرنا بان المهتدي هو المقتدي  
يهدي اولئك \* وفطر تناعلي فطرة تهتدي بها الى سواء الطريق \* وجعلتنا على  
سبل سلوك مناهج التحقيق \* وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي  
به في التفكير في اسرار ملكك وملكوتك \* وتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك • فسمجانتك ما منع سلطانك • وما رفع شأنك •  
 وما نفع امتانك • لا نخصي ثناء عليك • ولا نهدي الا الاعتراف بالعجز اليك •  
 ثم تحف صلوات صلواتنا في جلواتنا و خلواتنا الى نحيك و حببيك •  
 وصفيك و نحيبك • افضل الرسل • وموضع السيل • ومبعد من مساعدتهم  
 السعادة من المهالك • ومنفذ من واقفهم التوفيق الى اقصد المسالك •  
 الذي اكرمه الله الى ان اخدمه افضل الملائك • صلى الله عليه صلوة متوافرة  
 متواترة لا انتهاء لاعدادها • ولا انتفاء لامدادها • وعلى جميع اخوانه  
 من النبيين • وعلى آله الطاهرين • واعوانه واتباعه من الصديقين  
 والشهداء وصالحى المؤمنين الى يوم الدين • وبعد • فان جملة الآراء  
 تطابقت و جملة العقلاء توافق على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة  
 مولاه قدر مقدوره • وحسب منشوره بما عليه من نعمت كماله وصفات  
 جلاله • ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته • والتفكر في مصنوعاته •  
 ولكنه مهوى سميق بعيد المرام • قد هلك فيه ممن سلك اقوام • وبحر عميق  
 موج • فاض ممن خاض فيه افواج • فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول  
 الى المامن والمناص • ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلاص • اذا الامور الالهية  
 عويصات تتالي ان تستقل بادراكها عقول البشر • ومعضلات لا يأتى ان يتوصل  
 اليها بمجرد الفكر والنظر • ولهذا تخرى بها احزابا • وصاروا للاراء المتخالفة اصحابا  
 فمن ناج فاز ببيتناه • وهالك جاير (١) بغصة هواه • فمنهم من لا يوبه بحالهم •  
 (١) جائر اي مائل عن الحق • ولا يوبه اي لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتنى بهم لخافة مقامهم • لكن معظمهم وهم المتسعون بالفلاسفة  
قد تعمقوا في النظر والاستدلال • وجعلوا العقل في حقائق الامور وان  
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال • ولم يلتفتوا  
الى ما نطق به الوحي الصريح • مع ان ما يخالفه ليس بمقتضى النظر الصحيح •  
فلهدأزلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم • وصلوا عن الطريق  
القويم • فاسسوا مباني اصولا • ووضعوا ابوابا وفصولا • مخالفة لما تطابقت  
عليه انظار الملمين • وتوافقت عليه اقوال النسين • وقد يقع لبعض طلاب  
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر وميادى الفكر تردد بلا ميلان  
الى صحة ما رتبوه وقطعيته • وصدق ما فرغوا عليه وحقيقته • فلهدأههم  
ائمة الله بن الله ابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبيهم • والتنبه على مواقع  
الخطأ في دلائلهم ومطالبهم • ولما شرفنى الله تعالى بمقدمة العلماء • ويسرلى  
الاطلاع على بعض حقايق كلام الاذكياء • ووقفنى بنائته على ان كلام اى  
الحزبين احق • وبالقبول والاتباع اولى واخلق • كان برهة من الزمان  
يتلجج في صدرى ويتخالج في قلبى ان اكنب في المسائل الالهية وما يتعلق  
بها بعض ما تقر لى ونحقق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي  
وذخر الى اخر اى واولاي • ولكنه كان يعوقنى عن ذلك عدوان  
زملنى الذى لا اشتهى منه الا الى ربى وليتنى ادرى لما يصنع بى ما ذا جرى  
وذنبى • وهكذا كان يفتنى الايام وكنبت ابقى محروبا عن هذا المرام الى  
ان اثار الى مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد بركة رقيقته و لالة الام قاصع سفح الكفار يا لهية المتنبية  
والرأي الرزين • قاصع عرق الاشرا بالشوكة المكتبة والفكر الرصين  
عتاة الولاة لانهم افهم عن سميت طاعته غياة اذلا • وعرة الريعاة لا تخراطهم  
في سمط عيودته سرة اجلا • ملا الله العالم علما واعلا بياسته وبركانه  
وواسع فيه ابتاواما ناسكاته وجركانه • لطيف الله الهض لاهل التوحيد  
والايمان • قهر الله التحيث على ارباب الشرثو الطغيان • المحقق لاسرار نص  
ان الله يامر بالعدل والاحسان • خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن  
السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان • لازالت الاقدار كما  
هي الآن • على طبق ما يهواه • ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران • وايد الله  
تعالى لواء خلافته بمقبود ايا السعود • وربط اجناب خيام سلطنته باوتاد  
الخلود • وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع  
والسجود • ومثل هذا الدعاء عند الملك الميود غير مر دود • واشارته  
العالية تلغدة في مشارق الارض ومقاربها • وماضية في اقاصى الاقطار و آفاقها  
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهايت القلايسة) التى القها الامام الهمام  
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام • حجة الاسلام • العالم الرباني •  
شيخنا الصمدانى ابو حامد محمد بن محمد الغزالى رحمه الله تعالى واكتب على  
اسلوبه ما سمع لى ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من  
جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح • واني لثلى رتبة ان  
احكم بين هؤلاء المر اجيح • ولكن لما كان الامر واجب الانباع • وبما لارخصة

شرعوا عقلا ان لا يطاع ❦ تجاذب رأيا الاقدام والاحجام ❦ وتجاوب عزما  
التسوية والاتمام ❦ فقرأتني اقدم رجلا واؤخر اخرى ❦ اتردد بين الامرين  
ايها اخرى ❦ حتى امرت بلسان الالهام ❦ لا كؤم من الاوهام ❦ ان اتبع النص  
القاطع ❦ الدقيق بان امثال حكم اولي الامر لطاعة الله ورسوله وديف وتابع  
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى ❦ وانه الواجب الاقدم  
واللازم الاول ❦ فاستخرت وشرعت فيه مع ومن البنى ❦ وضعف القوى ❦  
وتوزع البال ❦ وتشتت الحال ❦ لاسباب لا يبرح الا بواحد منها هو اني كنت  
اذ ذك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك الميابه وفاقهر قاب البرايا ❦  
مترقبا وقنا فوفا وصول رسول الرب اما بشير او نذير ❦ واي خطباهون  
من هذا المن كان ينظر العاقبة خيرا ❦ فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في  
الكلام ❦ وايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام ❦ من النقض  
والايرام ❦ والهدم والاحكام ❦ فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل  
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث ❦ او بما هو شريطة المناظرة  
والبحث ❦ فان التقليد في امثال هذا من مزاله الجدو سفالة تحت ❦ فاقصرت  
على ايراد ما تحقق عندي وتقرر لدي ❦ وانضح لي وزال خفاؤه علي ❦ مما في  
كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال ❦ او مما هو مظنة الاشتباه  
ولا شكال ❦ فان المذخرة معهم مفهودة ❦ والمباحثة معهم غير بعيدة ❦ اذ ليس  
لهم تعويل الاعلى المقدمات العقلية ❦ وتخرج الاعلى الانظار الفكرية ❦ فاذا  
تقطعو اعز اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه ❦ بالكلية ❦ وما

ارباب الملة فلهي في اكثر الالهيّات دلائل نفية قطعية . لا مجال للقدح فيها  
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل . حيث لا يمكن ثبوت صدق  
المنقول عنه الا بالعقل . ولا بد منه لكن يراهين صدقه صارت من الوضوح  
الى حيث لم يبق الافتقار الى الحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان . بل المقاتلة  
معه بالسيف والسنان . فلي تقد يرا الزامهم في انظارهم . واخافهم في افكارهم  
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيتها . بقوا طمع  
المعجزات . وسوا طمع اليّنات . وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا  
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب . الا ما ثبت  
عندي بالقطع انه الحق والصواب . وان لا اورد في معرض الاعتراض  
الاما كان في الواقع موقعا لاشكال والارتياب . وان لا اجيب داعي  
التعصب اذا دعا الى الجور والاعتساف . وان لا اميل بشئ من مقتضيات  
عن جادة الانصاف . وسألت الله تعالى متضرعا مبتلا متخشعا منذللا "سوان  
بالتوفيق على الاتمام . والصون عن الخطاء . والحلل في القههم والكلام  
ولما تم بعناية الله تعالى منظويا على النكت السرية . ومحتويا على المباحث  
السنية . صدق رجائي ان يكون نافعا في الاولى والاخري . فسموت  
به نخرا وسميته ذخرا . ورتبت مقصود . كالاصل على عشرين مجعثاموردا  
فيها المسائل الموردة ثمة من غير تغيير في اصولها الا يسيرا . ولكن جعلت  
بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمانه بونا بعيدا وقرقا كثيرا . والله المستعان  
على كل ما يهول . وهو حسي ونعم المستول . ولتهد قبل اوض في مقصود



الكلام مقدمة نافعة في الوصول الى المرام . دافعة لكثير من تشاوش الاوهام .  
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة  
جسمانية و نفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها المآل بدنه وبهمه  
او يفيد في حصول اغراضه وما يتبع في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت  
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع  
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تفي بابصار كل ما يمكن  
ان يبصر ولا قوته السمعية بسامع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته المجذبة يجذب  
كل ما هواد ولا قوته الدافعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته  
الادراكية ايضا اتقى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك  
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راك قطعيا لا يبقى معه  
ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات  
باستقلال العقل ويزعمون ان مفتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذ كباء اجلاء  
قد عجزوا عن تحقيق ما برأى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس  
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة  
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هوى وصورة بل  
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم  
كلما والنار مثلا اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر  
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذمقراطيس  
الى ان الاركان تركبة من اجزاء بالفعل في اجسام صغار صلبة غير

قابلة للتقسام بل لم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله  
 الا بمجلد كبير وامتد ل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطال  
 دليل غيره فلم انهم ما قدر و اعلى معرفة شئ من الاجسام معرفة تامة  
 مزيلة للاشتباه و لاعلى معرفة تقسم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان  
 مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته و لاحقيقة بنية باخذ هايد و ينظر اليها  
 اليها بعينه و يذل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف  
 يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله و استبداد فكره  
 و قوافط عليها على اسرار احوال الصانع ذي العزة و الجبروت و احاط  
 احاطة تامة بدقايق الملك و الملكوت و كثيرا ما يظهر تخصص نازل المرتبة  
 في الفطنة و الذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور  
 يقضى منها العجب و تثير في كيفية حالها العقول و لا يتيسر لاحد بمجرّد التفكير  
 الى حقيقتها الوصول افجاب شأن الله تعالى و صفاته و غرائب مصنوعات  
 صارت اهون مراسم تمويه هذا العاجز الدليل كلا فان بعضا منها وان كان  
 مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يتدنى فيه الى سواء السبيل  
 الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة و المعجزات الباهرة الدالة  
 على صدقه في اقواله و ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق  
 و بان يورثه العاقل للاعتصام به حقيق و المنكر لظهورها من الانبياء و لا لانتها  
 على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق و اماما يورده الممتدون  
 بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع و يدعون انها دلائل قطعية وهي غير مسئلة لهم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه  
ويتعسر جدا التمييز بينها ولا يتخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك  
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقبح البحر الخضم بدون  
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل  
في الالهيات الى اليقين . وانه الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .  
ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم  
المختلفة للبعثيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الحلل فيها ظاهرة  
كما يستفاد عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم ادعوا من عند الله  
العزيز الحكيم فضل ذكاه . وفطنة حتى تسرهم استنباط علوم يقينية  
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات  
وما ينسب اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا  
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا اقلهم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها  
وبالاعلى انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخداهم ذلك الى ان ينعدوا  
حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصدوا والمالا ينبغي للبشر ان يتصداه  
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاه . وان هوشي  
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به  
كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم  
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان  
من قبيل ساء ما يمكنون واذا اورد عليهم مواقع انزال في مقاصدهم ومواقع

الخلل في دلائلهم تشبوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعتاد وان  
عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم مبرأون  
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غاية الامر ان لا تفصل الى كنه ما قصدوا  
وحقيقه ما وردوا به وهذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان  
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذ كياه  
اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل بيده  
ان ليس لصحبه مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض  
القباض لا يتقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل  
وتشكل عليه وهو نعم الوكيل .

ثم ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه  
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى  
مراد اياه القائم بنفسه ونحن لانطلقه عليه تعالى لا نأريد بالجوهر التمييز  
بلذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التميز والامكان واكثرهم  
يوافقون في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى وسنسمع الكلام في هذا ان شاء الله  
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضى الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز  
شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باى معنى كان ام لا فان اسماه الله تعالى  
توقيفية على ما هو المختار لكننا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له  
مناسبة بغرضنا هنا فانه من القبيات فلا تنزعهم فيه .

ومنهم ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

فيما ما يرجع الخلاف فيه

الى مجرد الاصطلاح والتسمية

ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام

منها خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما من اوسند اكثر من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية نضد هاور ترقيها وحركاتها وكيفية الخسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور ثبتت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بآراء صاد تجري مجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يثبوت وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لم عليه دليل قطعي وغرضنا الاصل من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول . ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارح كالحكم بقدم العالم ونفي المعاد الجسائي فان ادلهم على هذين المطلوبين وامثالهما كما استقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني . ان لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كيفهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها يتا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما ياول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقم بعض الملبين على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتدلين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتسيهم على انهم ليسوا بالثابتة التي

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لم عليه دليل قطعي

توهموها والمثابة التي زعموها من تبرئتهم من الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما خطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليشين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لاعن تحقيق وتسد يدوان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لاعن علم ويقين

### المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يستنى عليه من معيات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا لاوا اشتغلنا بتفاصيل مذاهيبهم وما قيل فيها بما لها وعليها لطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وهو بغرضنا الا لصق والاوفق فنقول ذهب جمهور الملمين الى ان العالم يحملكه وهو ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اى كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها صفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات وامامطلق الحركة والوضع فيها ايضا قد يمان لان الافلاك لم تتخل قط عن الحركة ولم يتفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والتوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما ستكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلوا المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة التوعية وعن صفة ماو خصوصيات الصور ثنين

والصفة حادثة . واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها  
ولا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة التاريخية بنوعها حادثة بطريق الكون  
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان  
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون سبتمرة ازل لا يتعاقب افرادها  
واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب مقدمهم  
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة . وتقل عن افلاطون انه قال  
بجدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي  
لا للزمانى اذا لحدث عندهم يطلق على معنيين - احدهما - المسبوقية بالعدم  
وهو الحدوث الزمانى . والثانى - المسبوقية بالغير اى الاحتياج اليه وهو الحدوث  
الذاتى والعالم حادث بهذا المعنى . لا نفى . وتوقف جالينوس في آخر عمره  
في حدوثه وقدمه . قل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض  
تلاميذه كتب عنى ابنى ما علمت ان للعالم قدم او حادث فالذى ثبت عنهم  
وتقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لا نشغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب  
المليين لقنائه عنه بما فصله الا نتمنى كتبهم انما المراد بتحقيق الكلام فيما ذهب  
اليه مخلفوهم وتميز الحق عن الباطل في ذلك .

فقول . قد استدلو على قدم العالم بجميع اربع اولها . وهي اقواها ان العالم  
ممکن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم  
لا يخلو اما ان يكون قد يالو حاد ثا والثانى باطل والا لا احتاج الى مؤثر آخر  
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قد يم فاذن لا يخلو اما ان

قد استدلو على قدم العالم بجميع اربع

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا فلي الاول يلزم  
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المطول عن علته التامة وهو محال فيكون  
العالم قديما والالزم الاليجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان  
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لما ذكرناه ان يستجمع  
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل  
الحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم  
مستجما في الازل جميع شرايط التأثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه  
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان التقديم يلزمه احد  
الامرین اما ان لا يكون له اثر او ان يكون اثره قديما وحين كان العالم  
اثر التقديم لزم ان يكون قديما والاعتراض عليهما من وجهين الاول  
القض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا يقدم العالم فقد سلموا  
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث  
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لما مؤثر بالضرورة فمؤثرها  
اما ان يكون قديما والواحد ثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون  
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل فان قيل مقدمات الدليل انما تجرى  
في الحادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة  
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حذوثة تخلف المعلول عن  
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان الحال  
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهب اليه من جواز صدور الحادث من



التقديم بواسطة حوادث كل منها يسبق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها  
الى حركة سرمدية بان تكون للحادث مادة قديمة . اما هبولى له . كالا لجسام  
الحادثة . او محل له . كهيولى تلك الاجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة  
وكاجزام الافلاك لحركاتها واضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتنا فلنا  
يجوز حدوث الصفة لها . او هبولى لتعلقه . كهيولى ابدا نال نفوسنا الناطقة  
اذ اقلنا مجردتها فانه يتوارى على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية  
السرمدية استعدادات منعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب  
المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث  
فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره .  
التقديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل . لا يقال .  
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من التقديم ان كانت  
خادثة عاد الاتسكال الى صدورهما من التقديم وان كانت قديمة بقي الاشكال  
في صدور الحادث بواسطة من التقديم . لا نقول . حركات الافلاك  
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين  
تجانيي التقديم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن التقديم ومن جهة  
الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن التقديم . قلنا . ما ذهبتم اليه باطل  
من وجوه . اما الاول . فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية  
على مادة قديمة كلام متناقض لان التقديم يجب ان يكون سابقا على كل  
حادث اذ المراد بالتقديم ما لا يكون مسبوقا بعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا  
يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه  
الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل  
على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل. ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية  
عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم  
خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة  
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدعية  
ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنامي حركات الافلاك واطرافها  
بل بطلان عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا في سواء كانت  
تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم  
التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة  
احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة  
على قديم كل منها مسبق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على  
تصورها منفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه  
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة  
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت  
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن  
ممتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم  
لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تناهي امورها ترتب  
 ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضادين  
 بدون الآخر وبطلانه ضروري \* يان الازوم \* ان الترتب  
 بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة  
 متضادتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا اعتبر فاسلسلة  
 من مسبوقة ليس سابق على شئ \* كالمعلول الاخير فقه المسبوبة دون  
 السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتهي  
 الى شئ \* له سابقة دون مسبوبة فتعنت مسبوبة المعلول الاخير بدون  
 مضائقها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضايقات الحقيقية ان يكون له مضائقان  
 وان جاز ذلك في المشهور كالمسبوق واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالتوسط  
 فانه يجب له طرفان \* فان قيل \* هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة  
 من جانب المنتهى حتى توجد في متنها مسبوبة بدون سابقة \* واما اذا  
 كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فقه مسبوبة  
 دون سابقة او بالعكس \* قلنا \* يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها  
 فالسابقة والمسبوبة فيه ليستا متضادتين \* فالمسبوبة في انها كانت مضافة الى  
 السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوبة التي فيما بعده \* فاي جزء  
 فآخذ من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد  
 بواحد من عدد المسبوبات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوبة  
 التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوبات ازيد من

عدد السابقات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء  
السلسلة في الجائين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوقية تكون تلك  
السابقة مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء  
الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة  
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية  
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر  
فان قيل • نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق  
في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون  
مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده  
مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فاذكرتم مخالف  
للضرورة فلا يلتفت اليه • قلنا • نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء  
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا  
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوقية فعدداهما  
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات  
مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقات وكذا في  
السابقات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه  
لضرورة تين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لانه على بطلان وجود  
امور غير متناهية مطلقاى سواء كانت مرتبة او لا كالنفوس الناطقة على  
رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالمثل

والمعلولات وكالاتها او كالاتها وهو يرهان التطبيق \* وتقريره انه  
 لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومما قبله  
 بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وما  
 بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى  
 ثم ينطبق الجملتين على التقديرين بان يجعل مبدأ أيهما المفروضين في كل واحد  
 من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من  
 الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيابل كان الجزء مساويا  
 للكل في الاجزاء واعتناهم وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس  
 في الناقصة فتقطع الناقصة حيث في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه  
 والزائدة لا تزيد عليها الابتناء وهو مقدار ما بين مبدأ أيهما المفروضين  
 ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة  
 ايضا وتاهاها في الجانب الذي فرضت غير متناهية \* هذا حاصل ما ذكره  
 المحققون في تقريره ان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة  
 ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا  
 المقام . وقض هذا البرهان . اما اجمالا . فبمرايب الاعداد فانها غير متناهية  
 مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان قول تقرض جملة من  
 اثنين الى ما لا يتناهي واخرى من الف الى ما لا يتناهي ثم ينطبق الجملتين  
 ونرد المقدمات الى آخرها . واما تفصيلا . فبان التطبيق ان سلم تأتية في  
 الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في الوجود او المجتمع فيه الغير المترتبة . اما الاول . فلان تحقق التطابق بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاني الخارج يلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ اجزائهما مفصلة ويعتبر موازنة كل جزء من احدى الماهيات جزء من الاخرى ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور تطبيق . واما الثاني . فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه باراء جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث باراء الثالث وهكذا بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحيلين المتدبرين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل . ففي الاول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالاجطة التفصيلية ثم اعتبار التطبيق ولهدا خصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة اما طبعها او وضعها المجتمع في الوجود كالعلل والمعلولات وكالآباء والابناء . والجواب . عن الاول انه لا يرد النقص بمراتب الاعداد على رأينا اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ الاعداد عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا  
 . وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا  
 عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير  
 الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا ما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور  
 فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان  
 الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءا لبعض بل هي انواع متباينة فان  
 العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة  
 وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاحاد ومن صورة نوعية  
 مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم  
 ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم  
 يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم  
 تناهي النفوس الناطقة الموجودة ايضا . واعلم ان معنى النقض جريان  
 الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان  
 الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها اما يمنع تخلف  
 الحكم عنه فيها ونحن اجبتا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض  
 اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد  
 كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض  
 بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها اجملتان في نفس الامر  
 تطبقان لكون الاعداد وهيات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكنفى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم  
من ذلك تناهيها في نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار  
انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويها في نفس الامر لانه فرع  
وجودها في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونها متحققتين  
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل  
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان  
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبوت الجملتين واقصاها والجزء مع  
الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرملين على ما اوردته للتوضيح  
ضايح اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق  
بينها وهما في الدليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم القرض على ان  
ما ذكرناه في ذي شق الرد على من اختار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان  
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتقطع الجملتان فيه قطعا  
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا بما ذكرنا في الدليل  
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انها في حد انفسها اما  
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقا بينهما والاولى على الاول يلزم مساواة  
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور  
عدم الانطباق بالتام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر  
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازمان قطعيتان  
ومستلزمان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجموعة



في الوجود اولاً ولا يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلوا ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولاً والاول يستلزم عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري وهو خلف هذا استدلال صحيح لا يقدح فيه ان وجود شريك الباري تعالى محال والمحال جازان يكون مستلزماً للمحال واما الثاني من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكره فهو ان القول باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثه وهي كون موجود في الخارج بلا تعيين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة منفردة في اقطار العالم شخوصاً واحداً او كون الهوى حادثة والاولان ممتنعان في الواقع والثالث عند ما يبان اللزوم فهو ان هوى هذا الحيوان مثلاً لا يخلو اما ان تكون متشخصة اولا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت متشخصة فلم يمت ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق والغرب واكلت منها ساع الارض وطيور الجو وصارت اجزاء منها هل بقيت شخصية تلك الهوى بأكملها اولا فان كان الاول فهو الثاني وان كان الثاني فهو الثالث لان الهوى الاول قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون حادثة لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها شخصيات محددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هويات اخرى واما

بيان بطلان التوالى فالاول يدهاة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل وجود  
 في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع  
 منازع مكابرة في بدهاته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهوى مثلا مائة  
 من الاشتراك في الاول وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلى نفسه موجودا في الخارج  
 لاني ضمن فرد من افراد هـ وهذا عند كم ايها القائلون باحتياج الحاد ثالى  
 المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لا يقول  
 به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلى المجرد  
 في الخارج فشي لا يعبأ به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا  
 معنى للشخص الا مانقس تصوره مائة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني  
 فانه ايضا باطل يدهاة العقل بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابرأهم  
 عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا وثالث  
 باعترافهم واما ثالث من تلك الوجوه فهو ان ماذكروا من حلول الحركة  
 السردية للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها  
 وحدوثها ليس بصحيح الاعلى رأى من قال بوجود الكلى انطوى في الخارج  
 وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم اما ان يريدوا بجهة الاستمرار ان  
 ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام  
 والاستمرار وليس ايضا شئ متصفا هنا في الواقع فكيف يكون واسطة في  
 تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بانها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة  
 بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتمرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدود المسافة بل سيالة في تلك الحد ومستمرة وبجهة الحد واثان  
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة  
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامرا المتد المنقسم الى  
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية محضة  
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكره وقد يجاب عن هذا بان مرادهم  
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر  
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حد وثما حدوث ما يلزمها  
بواسطة عدم استمرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار  
ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة الاو شئ يصدق عليه ماهية الحركة  
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا  
من اضافة الحد واثان الى الحركة حدوث نفسها لاحد واثان لوازمها ويدفع  
بان التحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص  
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تحقق لما ولا افراد هالتكون مستمرة  
او حادثة فلا حاجة للحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة  
بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة  
المستمرة وجهة الحد واثان على حدوث لوازمها واثان عبارات امرين  
وعلى هذا ابتدئ فعنهم ما ورد عليهم من ان الاستمرار الازلي يتلاني المسبوقية  
ضرورته والمسبوقية من لوازمها ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير  
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم هنا في المألوم ضرورة واللازم امكان تحقق المألوم بدون اللازم مع ان  
لهذا وجه دفع آخر وهو ان قولك للمسبوقية لازمة ماهية الحركة ان  
اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقية فهو ممنوع  
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او فاعل وان اردت  
انه لاشئ من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لانسلم  
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية يناهز هذا بل يناهز استمرار شئ من  
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية  
التي هي مستندة الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت  
مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر  
ويسلسل • وقولكم انها من وجه شبه القديم ومن وجه شبه الحادث  
فانها ثابتة بتجدد اى هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت • يرد عليه انها  
مبدؤ الحوادث فمن حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت  
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت من مشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال  
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فاسبب تجددها في نفسها  
فيحتاج الى سبب آخر البتة ويسلسل هذا كلامه • وقد عرفت مما قرنا  
من المباحث وجه تخصيصهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو  
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لاول لما اذا لا وضاع  
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية  
عندكم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث ❦ الثاني ❦ من وجهي الاعتراض على حجتهم  
 الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكتان ❦ الاول ❦ اننا مختاران مؤثر العالم  
 مستجيب في الازل جميع شرائط تأثيره فيه قولكم فيلزم تأثيره فيه في الازل  
 والالزام تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال . قلنا . لانسلم استحالته على  
 الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان  
 يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون  
 الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجادا في الازل مرادهم بوجد فيه فصدر  
 الحادث من التقديم السميع في الازل بشرائط التأثير فليكن بيان امتناع  
 هذا هو هذا التقرير مبني على جواز صدور التقديم من المختار كما قال به بعض  
 المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل  
 الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار  
 لازم لان المراد به لتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا  
 او يوجد بعد مهلة . س . قيل . استحالة ما ذكرتم ينة اذ لا شبهة في امتناع  
 ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجود بهواء كان اليجاد  
 بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد  
 فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة ونعلقها بالمراد كلها موجودة  
 ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف اخرجها وجود العالم ثم حدث  
 بعد ذلك . وهذا في غاية الاستحالة . لا يقل . هذا الكلام يخالف ما نجد من  
 اقتسنا نا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لانفعله عقيب حدوث

القصـد بل قد نؤخره زمانا طويلا . لا فاقول . ذلك القصد ليس بارادة بل هو  
عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد  
فيما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل  
البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس  
هناك الا الارادة . قلنا . ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر  
فعلينا ان اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض  
العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استيعابه شرائط  
التأثير محال وهذا عين محل النزاع . وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة  
فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون غير المحصورين  
غير مقبولة . وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مراد ذاراد تناو هذا من  
قيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه . وانتم ايضا كثيرا ما  
تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمات الجميع  
الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكره له علم زائد على  
ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث  
المسلك الثاني . اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجيبا للجميع الشرائط  
اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم متفانخصو صا لم يحصل ذلك  
التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذ به  
ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم . فان قيل .  
العالم عبارة عن جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فالزمان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت  
وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلناه هذا انما يلزم  
ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون  
لأبثاته غير تام كما بين في موضعه • واعلم • ان الكلام في ان الزمان موجود  
ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيان الحق منها  
بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب • وانما لم نجد لم دليلا تاما على  
وجوده • واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث  
لا يجمع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها كما ان يكون عروض هذه  
القبلية والبعدية لما لاقتها وهو باطل لان الابد مثلا كان ممكنا ان يكون  
بعد الابن نظرنا الى ذاتها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده  
واما الامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو  
الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي  
التصرم والتقصي ولهذا اذا قبل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك  
يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع  
محبي زيد وذلك مع محبي عمرو ويتوجه انه لم كان محبي زيد قبل محبي عمرو  
وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال  
ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور  
الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو عروضها الذاتى موجودا  
ازليا ابدى بالالزام ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجمع فيها

القبل البعد فزوم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت  
 وفيه نظرية اما اولاه فلا تالا نسلم ان عروض هذه القبلية والبديية  
 للحوادث بعضها مع بعض ليس لذاتها وكذا عروضها لعدمها وجودها  
 لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم  
 لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بإرادة الفاعل  
 او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها  
 السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذات القديمة مع  
 وجود الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة فان قالوا  
 لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت  
 سابق على وقت وجود الثاني ولبعديته الا انه حدث في وقت لاحق  
 بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلناه ممنوع فان معنى  
 القبلية والبديية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدم الزمان ووجوده  
 على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في  
 الاخيرين والالزام ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا لوجود  
 الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والالزام ان  
 يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناه ليس بما يكون  
 الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى  
 نوزم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة باعلامها اذ لا تتفاوت العبارات



في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بينا  
واما ثانياه فلان القبلية والبعديّة من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من  
الاصرف الخارجة والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف  
فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي . وجه  
اللزوم انهما متباينان اضافيا متكافيان في الوجود الذاهني والخارجي فوجود  
احدهما انما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا  
ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون  
بان الزمان يعني الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل  
وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط  
غير قار مسمى بالان السبيل يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك  
الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ماهو معروض هذه القبلية  
والبعديّة ليس موجودا في الخارج وما ادعوا بوجوده في الخارج لا يتصور  
فيه قبلية وبعديّة فلا يتم امتدالهم وغاية ما ذكر تفصيلهم عن هذا ان  
هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لا انه بحيث لو فرض وجوده  
فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها اثبة متقدما على البعض فان اردك  
القبل امتد اذا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم  
على البعض بحيث لا يتصور اجتماعهم لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد  
في العقل كذلك الا ذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل  
في العقل بحسب استقراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما نبين من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد  
بمفروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا أي ما هو سبب لمرورها وهو  
ذلك الموجود السبيل لا المفروض الحقيقي لها فانظر في هذا الكلام بدقيق  
التأمل انه هل هو تحقيق قطعي أم محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج  
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر المند مجرد ادعاء ولم لا يجوز  
ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من احتمالات او عن موجود قار  
بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاوفي وجود الزمان الى دعوى  
الضرورة متمسكين بان من لا يتأتى منهم النظر كالصبيان واجلاف  
العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا  
دليل على علمهم بوجوده وليس بشئ لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم  
ولا على وجوده في الخارج فان المدوم يقسم الى الممكن والممتنع والعدم  
يقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل تقول المقسم في ما نحن  
فيه غير موجود قطعا لانه الامر المتمد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم  
وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل  
العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة منا زعاعتهم الطويلة فيه  
ثم خفائه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من الظريات ودعوى ان  
انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا  
تحققته ينفعك في هذا المقام فان قيل اعترضكم الثاني عن اصله ساقط لان مباد  
على ان المؤثر ايسر في الازل مستجمعا لجميع شرائط التأثير وهو التسق الثاني

من التردد يد في تقرير البرهان وقد ابطنا هناك • قلنا • هذا دفع لما ذكرتم  
في ابطال هذا الشق ويان لبطلا نه فان قولكم ان توقف تأثير القديم في العالم  
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة  
اولا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو  
تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر ومع هذا  
يجوز تخلفه عن الارادة • فان قيل • هذا التعلق ان حدث لاعتبار سبب لزم  
امكان وجود العالم ايضا لاعتبار سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار  
انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة  
قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا  
ايضا باطل اتفاقا • قلنا • التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا  
يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز  
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في  
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار  
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه  
جواز تخلف الموجود عن علته هذا • وقد يقال • البداية شاهدة بان  
كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصه  
بوقت حدوثه وليس يبعد • وسيجي في البحث الرابع عشر ان شاء الله  
تعالى تمة هذا الكلام • لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن  
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لاموجبا بالذات وهم يتكرونها

ويحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم  
عليه ليظهر صحة الجواب • فمنها • وهو عمدتها والموثوق به عند هماته تعالى  
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج  
حصوله الى مرجع او لا والاول يستلزم التسلسل لانا نقل الكلام الى  
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم عن  
الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعاً والجواب •  
انا نختار انه محتاج الى مرجع لكن مرجعه قديم وهو العلم الازلي بترتيب  
حكيمته ومصالحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علته الحاجة  
الى المرجع عند فاعله الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تغلف  
الاختيار عن مرجعه و امتناع تغلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على  
ان قلت هذا الاختيار ان كان اذلي لزم كون العالم ازيلًا لا امتناع تغلف للملوك  
عن علته التامة وان كان حادثًا نقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد  
عرف بمسبق توجه المنع على الملازمين فالحاجة الى الاعداد او نختار  
انه لا يحتاج الى مرجع • وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان  
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بد اعية  
ندعو اليه غير ارادته بوثاق بعيدا والاول هو المحال بالضرورة وهو المراد  
بما اشتهر من ان الترجيع بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا لامتنع  
اخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيع احد طرفي  
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير اعية في كل جزئي

من محقراتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عد ومهلك  
فخضر عنده اثناء ماء او عن له طريقان متساويان في التخي عما فيه لم يتوقف  
من مباصرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدي الى  
هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر  
ولا يملل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشيء ولا يقال لم تعلق الارادة  
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقهما كما لا يملل  
الايحاب الذي لم يلق لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما  
يجري فيها التعليل والي سوال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى  
ان ذلك الشعور ضروري غاية انه لا يشعر بذلك الشعور او ينسأ به ذلك  
وارتكب ان كل من ينكلم يلاحظ مرجحاني كل حرف يتلفظ به على  
حرف آخر يحصل به ايها ما قصده من المعنى وفي يد كل حرف الى حد  
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب  
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان واني له  
هذا ومنزعه دعوي الضرورة الغير المسموعة ومنها انهم قالوا لا معنى  
لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره  
مما سمجته ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه  
لا متناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شيء منها امتنع  
صدور الاثر عنه لا متناع وجود الموقف بدون الموقف عليه فلا يكون  
فاعلا والجواب بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا يتناقى كونه مختار ابل يحققه والنزاع انما هو في كونه  
 موجبا بالذات اى من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا  
 بواسطة فلا تنازعكم في التسمية • ومنها • ان المختار لا بد له من القدرة  
 ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا  
 بالاختيار للزم جواز كون عدم الشيء اثره • واللازم باطل لانه نقي محض فلا يكون  
 الوجود ايضا اثره • والالفاظ ذلك الاستواء • والجواب • ان منع النقي المحض  
 لا يصلح اثرا فان عدم المعلوم اثر لعدم العلة • ولهم ان يقولوا نحن لانكر ان يكون  
 لعدم اثر الشيء على الاطلاق بل نكر ان يكون لعدم السابق على وجود المقدور  
 اثر للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم • ونحن ان هذا لعدم اذى واثر المختار  
 يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع متمتع فيكون  
 الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث • ويحاي  
 عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسلمه ولا بدله  
 من دليل • وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع متمتع ان اريد به الواقع  
 قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشيء اثر المختار ممنوع وان اريد به  
 الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على  
 الاثر السابق الذاتي كسبقي حركة الاصع على حركة الحاتم فهو مسلم  
 لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتناقى ازالة اثر المختار وهو لم دفع هذا  
 الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشيء • والتاثير فيه لا يعقل الاحالي عدم  
 حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحالي حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا ينوقف الاعلى تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق الایجاد قصد اعلى وجود المعلوم كسبق الایجاد ايجادا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا لفرق بينها فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على الایجاد كسبق الایجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فلان الوجود ان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين • فالجواب الثام عن هذا الدليل • ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لانه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثره بل ان لا يكون اثره • ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم واقاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا • وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان الباري تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك • والجواب عن الاول • انا لا نعلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كاملا وعدمه نقصانا بل نقول مر كوز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والتسكير حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالتوب وعين  
 يلبسه العريان ايها افضل واحق للحمد والشكر . وعن الثاني . انا لا نسلم  
 لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم  
 ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل البارئ تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق  
 بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون  
 الغرض ما هو الاولي بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله  
 بالنسبة الى الفاعل لا بد لتبينه من دليل . ومنها . ان العالم قد يم ثبت قدمه  
 بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر المختار لما مر فلزم ان يكون صانعه  
 موجبا بالذات . والجواب . رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض  
 ذلك والبواقي مبينة في مواضعها . ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال  
 هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات  
 فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل  
 الثاني والثالث لو تم لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا  
 او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب \*

### الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احدهما بتحقيقه والاخرى الزامية \* اما التحقيق . فهي  
 موقوفة على تهديد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول)  
 التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان  
 السخونة وان لم تفك عن النار ابداء بل يتمتع انفكا كما عنها لكن بينهما معنى يصح



عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة و يمنع ان يقال وجدت  
 السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم الى ( الثاني ) التقدم  
 بالطلع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده  
 سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين ولا كتقدم سائر العلل  
 الناقصة الخارجة ( الثالث ) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان  
 نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم ( الرابع ) التقدم بالشرف  
 كتقدم العالم على الجاهل ( الخامس ) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى  
 مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع  
 في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص  
 لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب  
 الامام والمأموم فانه ممكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه  
 المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين • الاول • ان الزمان قد يهولزم  
 منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن  
 مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع  
 واعاصد في المازوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه  
 مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما  
 عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع  
 معه وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان  
 فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معد وما واستحالته اجلي البدييات

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حذوثة مستلزما للحال ثبت قدمه وهو المطلوب \* الثاني \* ان العالم لو كان حاد لكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا الية اما قدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه بعد رمسائه انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الاتحقق قبلات متقدمة متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا في الوجه الاول \* والاعتراض على الوجهين انها مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يمكن تقدمه بالعلية او بالتبع او بالاشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ أو قربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادا من اجل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر \* وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبتي \* الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كمالين من تفسيره ويتبدل باعتبار ولاشبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثالث في وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا برمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدم \* وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها الاجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقضاء والتصرم وان كانا من غيرهما فلا بد لهما من زمان يعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدي لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب والابن فانها نظرا  
الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا وان لا يكون ذات الاب مقدما  
بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السؤال  
عن لية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام  
على السند الاخص فلا يجد بهم ابطاله فيه نظر اما اول فلانهم امان يدعوا  
ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضى امتناع اجتماعها يقتضى ايضا ان يكون  
المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا  
بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم التقدم بعضها على الاطلاق على  
البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال  
يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون  
تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من  
العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر  
الى مفهومهما لا الى حقيقتهما والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر  
اقناعي لا برهاني كما سنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان  
الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضى نظرا الى حقيقتها امتناع  
اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتناقضات  
يقتضى ذلك لا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث  
كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم تقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان  
حصرهم وان قيل ما هي الزمان متصلة في حدودها لاجزاءها بالفعل بل بالفرض

فأذا فرض العقل لها أجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج  
قائمة ببعض أجزائها بل هو يعرض له في العقل فإذا تصور تامهية الزمان كفاً لذلك  
في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف  
تصور أجزاء الحركة مثلاً فإنه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل  
إنما يتصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يد لك على ذلك  
توقف السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان كما نبهناك عليه فاندفع ما ذكر  
أن تماثل تلك الأجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لأن هذا  
إنما يلزم إن كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج وأما الأمر المتصل  
في حد ذاته الذي هو الزمان إذا عرض له الاتصال القرضي فإنه يلزم أن يكون بعض  
أجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذاتها المتصرفة المفروضة  
في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتجدد ❀ قلنا ❀ هذا الكلام فاسد  
من وجوه ❀ الأول ❀ أن مجرد عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان في  
العقل لا في الخارج لا يجب أن يكون تصور الزمان بل تصور أجزائه كفاً  
في تصور تقدم بعض أجزائه على بعض فضلاً عن بونه كفاً في التصديق  
بذلك إذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها  
ولا في التصديق بثبوتها ❀ الثاني ❀ أن ما ذكرنا في الحركة إذ يلزم منه أن  
يكون ماهيتها أيضاً متصلة في حد ذاتها لأجزاءها بالفعل لأن الزمان والحركة  
متطابقان عندهم ولو كان لأحد الأجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق  
فأجزاؤها لا تكون إلا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ما ذكر لكان تصور ماهيتها كافيافي تصور تقدم بعض اجزائها  
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء  
الحركة الى آخره ويكون قوله يدل على ذلك توقف السؤال معارضا  
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بينا  
فان قلت . حقيقة الزمان ليست الا التصرم والتقضي شيئا شبيها على الاتصال  
ولاشك انه اذا فرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يخرج العقل في الحكم  
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراه مفهوم  
التصرم وعدم الاستقرار اذا لم يد هناك من تصور امر خارج عنها فهو مغاير  
للتصرم والتقضي فهو متصرم ومتقضي بواسطة التصرم والتقضي واما نفس التصرم  
والتقضي فهي متصرفة ومتقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان  
والحركة وان عروض التقديم والتأخر لاجزاء الزمان بذاته وان اجزاء  
الحركة . قلت . النعم في ما ذكرت ظاهرا ولا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس  
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذا لم يعد ود  
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره  
من الكم ولا صحة للقول به . الثالث . انه لو سلم ان ما ذكره يجب ان يكون  
تصور الزمان كافيافي التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا نتيجة  
في انه لا يلزم الان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الإطلاق . رابع  
قطعا على تعيين بعضها الا يكون هو المتقدم وبعضها الا يكون هو المتأخر فلا يصح  
ان دفع ما ذكرنا ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالثقل .

وبعضها بالتأخر على ما ذكره أولا لان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان  
 يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها  
 لازم التقدم وبعضها لازم التأخر فنظر الى ذواتها فان قلت . فوجه على  
 قوله يدل لك على ذلك توقف السؤال الى آخره لا على ما قبله والتفريع عليه  
 صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر  
 الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . يا بابه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا  
 انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقا على انه يقال  
 المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا  
 عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم  
 معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف  
 السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند  
 الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه  
 متقدما وبعضها لوجوب كونه متأخرا ليس مما يعلم بالضرورة فثبت انه غير مسلم  
 الى انتهاض برهان عليه وذلك في غاية الصعوبة واما ثانيا فلا نقول معنى  
 كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحدا والمعية والتقدم والتأخر  
 متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدهما ينقسم اليها الاخران  
 ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى  
 التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التأخر والمعية الزماني وبالعكس  
 فقولهم في تفسير القباية الزمانية انها قباية يتمتع فيها اجتماع المتقدم

والمأخران اراد به الاجتماع ازماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في  
 الجلاء والحفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه  
 الاربعه الاخره مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين  
 يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل يكافئ ولا يختص لهم عن ذلك  
 الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعيسة الزمانيات  
 ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم ينادر  
 الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال  
 لهم لانسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل ما يشمله وتقدم عدم الزمان  
 على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير  
 كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة  
 ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكن الباري  
 متقدما على العالم بغير العلية : يفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة  
 معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان  
 كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه  
 وانتهى معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع خائفه ان لا تقدر  
 على تلخيص العبارة فيه بحجبتين بها كنه ذلك المعنى من غير اهمال باعتبار  
 الزمان فيه كما يوهّم به لفظ كان وثم وهذا كما تقول نحن وهم ايضا في بيان  
 في التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذاك دون  
 العكس والقائه ايضا مشعر بالتعقيب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد



عبارة بينة لكننه من غير ايهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العتقاء ممكن في نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانها التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العتقاء ليس موجودا في الخارج فلا يقل انصافه بشئ فيه ولا ذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهني او لابل سواء وجد ذهن او لا لفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العتقاء ممتنع في نفس الامر مع كونها حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العتقاء والامر هو العتقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضوعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات لاذاتواحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الاذاتين لانها لا يقتضيان شيئا اخر اصلا بدليل انه يصرح في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسييا اعتبارا بالا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقد برو جود قبل له محقق هو الزمان وهذا كجزءه عن فهم ان يتناهي  
 الاجسام من غير ان يكون وراءه هاشي محقق هو خلاه اي بعد لانهاية له  
 او ملاء اي شئ شاغل لذلك البعد واذ اقبل له ليس وراء العالم شئ لاخلاه  
 ولا ملاء ابي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاه نفي محض وعدم صرف  
 والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي  
 الاجسام الذي هو تنامي العالم فيحكم بان لاخلاه ولا ملاء وراء العالم وان  
 الوهم مخفي في حكمه وكما انه مخفي في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا  
 وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخفي في حكمه بان قبل كل  
 حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة الازامية  
 فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم وتقريرها انكم قد تكون  
 بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان يفرض  
 مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم  
 ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات  
 وعالمنا ثلثا قبلها بحيث ينتهي الىنا بالف وما في دورة فانكم ماتحيلون  
 شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خالق العالمين والمبدء خلق العالم  
 المحقق شئ ولنعبّر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر واما ان يكون الامكان  
 الذي يتناوب بين بدء العوالم الثلاثة كلف واحد وهذا باطل بداهة واما ان تكون  
 امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها اتقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان  
 حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين و بدء خلق الاول  
منها ضعف ما بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق وكلتاها معاً مساوية  
لما بين خلق الثاني من المقدرين و بدء خلق المحقق فيكون الامكانات  
المدكورة ايضاً كذلك ثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون  
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المدكورة اولاً وبالذات من  
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدر اراى الامتداد  
الحال في الجسم ثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصري في الاقسام  
الثلاثة فقل العالم عند كم زمان • والاعتراض عليها • اما لولا فاننا لانسلم ان  
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات  
الوهمية وما استدلتتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمغاوطة انما  
تدلان على وجود معروضهما في الخارج لو كان الانصاف بهما في الخارج  
وهنا ليس كذلك بل الانصاف بهما ايضاً اعتباري وانكم معترفون بان  
الامور الوهمية تصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما  
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والنقص ليسا  
امرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قولي اما ان يمكن ان تكون  
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولاً  
يمكن • فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على  
امتناعه مع ان الحصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضاً لا نقول بإمكان خلق العالم  
قبل الوقت الذي خلق فيه • وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلاشبهة  
فيكون وراء العلم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فلهو جواب عن هذا  
فهو الجواب عما ائتم من وجود الزمان قبل العلم واما الثاني فان دليلكم على  
تقدمه تسليم صحته قاصر عن مدعاكم لذا وردتموه لا يلزم قدم الزمان وهو  
لا يدل الا على تقدمه على حدوث العلم في الوقت الذي حدث فيه وعلى  
حدوث المقدور قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت • تقرر الدليل  
هكذا انكم تقولون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه  
فيه بقدر و آخروا آخر الى غير النهاية والائتم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ  
لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدر  
قلت • لانسلم لنعم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العلم الى  
غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العلم وعدم امتناعه ثابت بالبراهين  
ولاضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسي هذا  
عجز افلا يتم هذا التقرير الزام العلم •

### الحجة الثالثة

ان امكان وجود العلم وامكان ايجاد الصانع اليه ازليان ويلزم منه صحة  
وجوده و ايجاد • في الازل ويلزم منه وجوده في الازل • اما الاول فلانه  
لاشبهة ولا نزاع في ثبوت امكانها في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته  
لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والائتم الانقلاب من الامتناع الى الامكان  
لو بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالظن الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم  
نظر الى ذاته • واما الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة  
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمة غير متناهية من  
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه • والاعتراض عليها • اما  
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود  
العالم وايحاده صحة وجوده وايحاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود  
والايحاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشيء لا يستلزم صحة وجوده  
الازل بل الامر بالمعكس فان امكان جميع الحوادث ازل ووجودها في  
الازل غير صحيح وصحة اليجاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل  
وان كان متعلقا بالصحة فللزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشيء وصحة  
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع  
تعالى عليه حتى يكون عدم ايحاده في الازل تركا للوجود وهذا ما قال  
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له  
وينبوه باننا اذا قلنا امكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون  
ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا  
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن  
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا  
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل بمنعنا  
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من المتعاقبات دون الممكنات لان

المنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجود ولم يرتض بعض الافاضل  
 هذا المسطور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزمة لامكان  
 الازلية لكن ما لورد في يانته ما افاد ما اراد وذلك انه قال امكانه اذا  
 كان مستمرا لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من  
 اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا  
 نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز  
 اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل  
 منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى  
 ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية هذه عبارة - ونحن نقول \*  
 مقدّماته غير مسئلة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز لم  
 ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من  
 قبول الوجود مستمر له وهذا لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من  
 قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان  
 لم ينزع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود  
 في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم  
 ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز  
 هذا اصلا وابعده من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه  
 لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء  
 الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اهم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العالم لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال ازلية امكان المتناقين يستلزم جواز اتصاف كل منها بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا ينبغي بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرغ عليه هارعه من استلزامه ازلية الامكان لا مكان الازلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاغراض لثبوت القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن اذلى كاذ كزنا مع عدم جواز اتصافها لوجود المستلزم ولا مخلص له منه الا بانكار امكان شيء غير قاره واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم ازلية كلام خطابي غير قانع في امثال هذه المقامات

الحجة الرابعة

لحم فيها ايضا طريقتان مبنى احداهما اعتبار الامكان الذي اتى لحوادث العالم ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لهما تقرير الاولى ان الحادث قبل حدوثة لا يخلو اما ان يكون ممكنالو واجبالو ممتعا والآخر ان باطلان لاستلزامها الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالة ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منها الا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشيء واجبا وجوده في زمان واقعا عدمه فيه فمعين الاول فله قبل حدوثة امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدما لم يتحقق

الاباعبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره  
 العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه الا امكانه هو عدمي  
 لصدقه على المتع واحد التقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر  
 وجوديا ولا يلزم ارتفاع التقيضين ولان لو كان عدميا لصدقه قولنا  
 امكان الممكن لا ولا يفرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني  
 باطل قطعاً فالاول باطل ايضا فلزمه باطل ثم هو ليس امراً قائماً بنفسه  
 سواء كان جوهر اولاً لان الاضافة معتبرة فيه لا بعقل بدونها اذ  
 امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها  
 لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل  
 ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلاً للفاعل فلا ثبت  
 الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشيء تحليل الشيء بنفسه وايضا  
 القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها  
 ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوي بان يكون حصوله فيه  
 او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه  
 متعلقاً هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى  
 ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لميولى النطقة قوة كونه انساناً وذلك  
 المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى  
 الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضاً كالاستعدادات المتعاقبة  
 الواردة على المواد هيولى ومادة له ان كان جسماً وهيولى متعلقة ان



كان نفسا ومحل له على الإطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سباه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد بما او منتها الى محل قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى وهو قدم العالم ثم الهيولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي معينة في مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا • هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى • والاعتراض عليه من وجوه • الاول • اقالنا سلم ان الامكان وجودى اى موجود فى الخارج وماد كثرتم في بيانها من الوجوه كلها فاسدة اما اولافلانها نقوضه بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع امرا وجودا فيفساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون الممتنع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه وامانا فلان قواكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدما لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فاللازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامر الاعتبارية العدمية في انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان اجتماع القيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج  
وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان  
اردتم به انه لو كان عد ميا لم يوجد الا في العقل فاللازمة مسلمة لكن بطلان  
الثاني ممنوع وما ذكرتم في بياانه فساد. يظهر مما ذكرناه آقاوا ايضا قولكم  
في الثاني منها احد التقيضين اذا كان عد ميا لم يكن الا خروج وجودها  
باطل. وقولكم والازم ارتفاع التقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق  
على شئ معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى والالامى  
كلهما عديمان مع انه لا يخالوشى عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما  
عن الوجود بان لا يكون شئ منهما موجودا فاللازمة مسلمة لكن لا بطلان  
هنا فان قولنا الامكان ليس بوجوده الا لا امكان ليس بوجوده لا يتضمن  
فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشئ ليس بممكن هذا الشئ ليس بلا ممكن  
فان بطلانه بدعى سواء كان احدهما وجودا ولا وايضا قولكم في الثالث  
منه الفرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان  
لا امكان الذى هو منصف به امر عديم ومعنى الثاني انه ليس متصفا  
بالامكان والفرق بينهما بين اثباتي. انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل  
حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه  
وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متصفا لان فاعله يوجب  
وجوده دون ذلك المتعلق فان قيل \* محل الحادث ما يقوم به الحادث عند  
حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما التفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به قلنا هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالنا قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث المعارضة بان الامكان صفة الممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن ممكنا ولو روي هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارا جيا لكنه يتعلق بشئ غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشيء يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون الشيء شبيهاً بآخر وهذا ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع ثبوت حقيقة ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة اوجسام او بتغير ذاته وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات والجسم والهيولى والماء بالعرض فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة قولا ولا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة آخر افيقتضى ان يكون حينئذ موجوداً في الخارج والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم  
والنفس او لا كالميردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا ولا الالكن  
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون  
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها مثل هذا  
يكون اما ممتنع الوجود او قد يماو الاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن  
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ  
ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت  
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث  
الحادث ثم نقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يماو الاول باطل  
فتعين الثاني فيلزم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين  
الاول في القضي وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع  
مع عرض او بدن مع قس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن  
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم  
باطل ضرورة واتفاقا . الثاني . الحل وهو ان الملازمين اعني قوله في  
الاول والالم يكن ان يحصل لما اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن  
وجوده فيها او معها ممنوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود  
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه  
ووجودها حينئذ بالفعل ليس يلزم نعم ذلك الامكان متتف بشرط عدم  
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بغيره على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه  
 اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود  
 بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه. وتقرير الثانية.  
 ان الممكن لا يتخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه  
 من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قدمه لا يتنازع تخلف المملول  
 عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده  
 على شرط فان كان ذلك الشرط قد يفتقد لك وان كان حاد ثا يتوقف  
 بالضرورة على شرط آخر حادث والالم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا  
 الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث  
 مشروطا بمحوادث مترتبة غير متناهية فلا يتخلو اما ان يكون مجتمعة في  
 الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحل فنعين الثاني ولا بد ان يكون  
 له محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له  
 اختصاص بذلك الحادث لم يكن محدوثا واسطتها الى من حدوث غيره  
 فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم  
 قدم هذا المحل والامتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط  
 محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولوجوده بايجاد. فان  
 الحيوان حين ما كانت مادته بصورة الطفرة ابعد من الوجود وموجوده  
 ابعد من ايجاد. منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالاب. كان  
 الاستعداد الذي هو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذي فيه اعتباره على كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل  
 حادث متعدد بل غير متناه دون الذي فانه واحد ولاه غير لازم لماهية  
 الممكن دون الذي فانه لازم لما تمتع الانفكاك عنها ولانه بحال في مادة  
 الحادث لا فيه دون الذي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم  
 الممكنات الموحودة اما بدواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب  
 والاضطرار عليه انه مبني على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا  
 لا مخارا وجواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة  
 الى غير النهاية وقد كسفنا عنها المخطا فيما سبق بالامر يد عليه فلا حاجة  
 الى الاعادة والذي نذكره هنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير  
 تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون  
 امور اقيمة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما  
 ذكر من انها مقربة للعللة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربها من الوجود  
 على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك  
 امر يتعلق بوجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية  
 مهيئة لوجوده لولا ذلك الامر الذي تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون  
 تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير  
 مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قيل في بيان ذلك من ان القرب  
 بالحقيقة صفة للمحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك المحل فيه على تلك  
 المراتب بمنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وفلتها

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع  
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها  
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه  
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي  
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا  
الاستعداد اذ بعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد  
المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها  
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل \* فان  
قلت \* مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره الغير القائم به  
قلت \* قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى \* واعلم \* ان الامام  
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفترقا في وجوده الى المؤثر فانه يجب  
ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جلية قوية في بيان استناد  
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على  
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر \* تقرير الدليل \* على ما ذكره الامام  
انا اذا اسندنا البقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه  
كان حاصل قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصل قبل ذلك فان  
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصل قبل  
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون  
لمنفرد الى المؤثر هو الحادث لا الباقي \* تقرير الآخر \* فيه زيادة تفصيل بوجوده

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه  
 فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء  
 لاجاز ان يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشيء حال بقائه مفتقرا الى  
 موجد يوجد ومكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتخصيل  
 الحاصل محال في بداهة العقول فام يبق الان يكون افتقارا لاثري الى المؤثر اما  
 حال عدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود  
 مفتقرا الى المؤثر حادثا وذكروا في الجواب عنه ان التاثير في الباقي وان  
 كان قد يما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيله للحاصل ولا في امر  
 متجدد لارتباطه بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا  
 عن ان يكون قويا ونحن نقول هذا الجواب لا يثبت على لان ذلك المؤثر  
 اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان  
 الاول فليستين انه في اية حالة يعطى التقديم اصل الوجود واعطاؤه البتة  
 ينتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيله للعامل ولا يتصور للتقديم  
 هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما القاعل او العلة  
 المستقلة واياها كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصله وقد صرح  
 بهذا بعض هؤلاء المحييين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن  
 القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفتقر في اصل وجوده  
 الى مؤثر فن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد  
 على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان



وبالصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون  
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تأثير المؤثر  
في انتدبهم لكن هذا الالتزام لا ينبغي الحكم هنا لانا الآن بصدد المازعة  
معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها  
واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا يتغهم الكلام الاقاعي  
والالزامي مع ان جمهور المليون وان قولوا بثبوت الصفات القديمة لكن  
علة الافتقار الى المؤثر عندهم في الحدوث لا الامكان فقط ومسد عام  
حدوث كل ممكن وبراينهم ناهضة عليه فقط فلا ازام عليهم وانه اشبعنا  
الكلام في هذا البحث واسبنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلالاتهم  
اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباحي وعقائدهم دائرة عليه  
في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب فظرا لانصاف  
على مواضع الحلال ومواقع الزل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار  
عقيدتهم ليعرف ان كلام المليون من جهة المباحثة والمنظرة اقوى من  
كلامهم فكيف وهو منصور بالينة انقطعة والحجة اليقينية وهي اقوال  
الانبياء المقطوع بجهتها بشهادة المعجزات الالهية والآيات السنية التي لا تبقى  
معاشية لمن له ذكاء في النجاسة وصفاء في الروية فايوازن الطالب  
للعقدين كلامي التريقين بميار النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب  
خصوم المليون بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم  
هذا والله المؤيد والمسد

المبحث الثاني

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في  
ازليته فان القولين في ابدية متناقضان فاذ الفلاسفة يقولون يلزم ابدية  
والمليون بعدم لزومها لا يلزم عدمها بل هم يعوزون ابدية ويقول جمهورهم  
بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر  
واما القولان في ازليته فاحص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون يلزمها  
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء الكرامية وان قالوا يجدوث الاجسام  
قائلون بانها ابدية يتمتع فناؤها وهذا بظاها مناف لما ذكره حجة الاسلام  
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة اليجاد فيصيرها  
الموجود موجودا ويحدث في ذاته صفة الاعداء فيصيرها المعدوم معدوما  
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من القولين قول فرقة  
منهم ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لومتالدة لتألي ابدية ما  
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان  
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل الى  
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل  
بالا تفاق واما ان يبقى بعده اما بعد رمتناه او غير رمتناه الى آخر المقدمات  
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة  
غير متناهية وهو لا يابق بشانه وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناء العالم  
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناء ذلك فان

قلت • لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى  
 كما ذكر • والمراد ببقاء العالم الذي يحكم بامتناعه فتاؤه بالكلية والافلازاع  
 في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار • قلت • مدعاهم  
 ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فتاؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكر • وكذا الحاجة  
 لرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي  
 واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا بد لانعاق له ببقاء العالم  
 وامتناع فتائه • واما الحاجة الاولى فلا جريان لها لما اذا اقررت بوجه غير  
 مقرر ناهيا به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقريرا تنافي الاحكام ووجوه  
 الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما ذكر  
 لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه • الاول • ما نقل عن  
 جابنيوس انه تان لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام اظهر فيها ذبول في المدد  
 لمديدة والارصاد التي بها تعرف مقادير الاجرام السماوية تدل على ان  
 مقدارها منذ آلاف سنين فلان تدل في هذه الامداد الطويلة دل على  
 انها لا تفسد • والاعتراض عليه • ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد  
 الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو  
 على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة  
 في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه او لا وقوعه لا على وجوبه او امتناعه  
 ولهذا قل دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع  
 فسادها قد يليه لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متعللة واستثناء

تقيض تأليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذبلت لكنهما لم تذبل وفي مثله  
 شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتأليها فهذا المقدم غير صحيح  
 اي غير صالح لان يكون قدما ذ فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول  
 او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له  
 ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر  
 له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له التمودعة مديدة  
 ثم يتبدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمانا ثم اذا قرب فسادها  
 شرعت في الذبول ولو سلم فاعلمه وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة  
 ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا اعظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض  
 اكثر من مائة وستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها لاصغيرة  
 القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد  
 ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب فان قاله قل نحن لانستدل  
 على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على  
 الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الحلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا  
 بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانتقال ذلك الجزء  
 عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة  
 المستقيمة للمستقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقا قلنا  
 لانسلم امتناع شيء منها لامطلقا ولا في الفلكيات وادلتها مرتبة كما بين في موضعه  
 الوجه الثاني انهم قالوا العالم لا يندم لانه لا يعقل سبب معدم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الانعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان  
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان  
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاستحالة الوجود وقد فرض موجودا  
فلا بد ان يكون السبب ارادقا لقديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت  
فقد تغيرت القديم وهو محال والاف يكون القديم و ارادته على نعت واحد  
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال  
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث  
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوي من  
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقل درجات اثر الفاعل ان يكون له  
وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا  
بالذات او مختارا . والجواب عن الاشكال الاول . قد علم مما بينا سابقا من  
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال  
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل  
باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعنى وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه  
الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء  
كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نفى بالاثرا لا هذا  
❀ فان قالوا ❀ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما  
الاحتياج الى الفاعل ❀ فانا نقول ❀ بطروا الاعداد على الجواهر العنصرية  
واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا اتفنى شرط وجود شيء اتفنى الوجود عنه بالضرورة ففقد  
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . ويان هذا ان من الاعراض اعراضا غير  
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة  
مثلا بسبب اعدامها الطارئة على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها  
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى  
ذاتها اتفنى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتبقى مثل هذا في فناء العالم لان  
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان  
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود  
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذ رجعه  
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم  
وهذا معنى تأثير الموتر فيه وكونه اثره سواء كان ذلك الشيء موجبا  
لذاته لذلک الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح  
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا  
ان يكون من شيء بوجبه لا اباه للعقل عن الثاني كما لا اباه له عن الاول  
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذا انتم اعترفتم بوقوع  
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك  
الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون  
الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد  
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر الموتر وان ايتم اطلاق

الآثر والمؤثر والفاعل إلا إذا كان السبب موجودا فلا نزاع إذ ليس  
الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والله في ولسلم  
ان عدم لا يباح ان يكون اثر الفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال  
شرط بقائه كما قلتم في فناء الاشياء ولزوم الدور او التسلسل ممنوع ونما يلزم ذلك  
لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه  
ابقائها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد  
من تلك الابعاد لابقائه اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها يابا  
كان شرط البقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها بقي المحل لتحقيق  
شرطه فيبقى العلم فاذا انتهت الجملة ففي العالم لانتفاء شرط بقائه ففي العلم  
ه الوجه الثالث ان ثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة  
الاولى وكسريفة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذ ثبت قدمه  
اسمع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لا يخفاء في امتناع عدمه  
وان كان ممكنا وجب انتمؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته فعدا للتسلسل  
ولا يجوز ان يكون فاعله مختار الما من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار  
فيكون موجبا للذات فان كان ايجابه له بلا شرط لم من عدمه عدم الواجب  
وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط  
قد يظهور امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا  
الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي  
الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة ويكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فلزومه محال فلزوم هذا  
اللزوم هو انتفاء التقديم المفروض أو لا محال وهو المطلوب \* والجواب عنه  
بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ما ينشأ باقمان وجوه فساد  
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد \*  
المبحث الثالث \*

ايمان ان قولنا الله تعالى فاعل العلم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة أم لا العقل  
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان العالم فاعلا وصانعا وان العالم  
مفعوله ومصنوعه لكن المليون يريدون بالانظمين معناها السبق النفوي  
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صغ الافعال المنعقدة موضوعات في اللغة  
لايجاد شيء بالتصديق والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم  
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تاتى لارادة به  
ككلامهم واما الفلاسفة فيقطعون هذه الالفاظ لا بالانظمين لانهم لا يشتون  
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بداريته  
لوجوب بحث يتمتع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الابدات  
حتى تحدث عنها لا اثر لا بقصد واختيار كالسفينة عن النار و كارتوبة  
عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفعل والصانع على  
غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان تدبيره هذا ما خطاه  
او مجزى بطريق الاستعارة منى على تشبيه العلة بالفاعل والمفعول بالمفعول  
في قوله اننا في الاول ثم اطلاق لفظ المتشبه به على المتشبه اننى



اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول  
 • فاق قيل • ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح  
 والالزم ان يكون قولنا فعل بالطبع ثنائيا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار  
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار  
 بالاختيار والالزام باطلان فكذا ما زعموها فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو  
 بالطبع • قلنا • لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا  
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني  
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع  
 وهذا كما يقال الحبر يربد الحركة الى السفلى ويطلب الوقوع في المركز  
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض • والارادة والمطلب  
 لا يتصوران الا من له العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان  
 المراد به التأسيس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المقاد  
 لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام  
 • فان قيل • استعمال لفظ الفعل وصيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة  
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر •

وعينان قال الله كونا فكاكتا • فقولان بالابدان ما يفعل الجمر

وجاء في كلامهم ثوقوا اول البرد وآخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل  
 باشجاركم وقيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم  
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والخبز يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز  
بلاد ليل غير مقبول قلنا نعم لو كان بغير دليل وهذا الدلائل متحققة مثل  
نصر مائة الفرية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والادواء  
الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل  
ومثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة  
مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه  
الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين  
وكذا في غيره واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادى وغيره  
من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لان  
الاحداث ايضا مما هو مختص عنهم بالارادى فان قيل نعم وان  
لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات  
والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط  
قلنا ان اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فرحبا بالوافق وان اردتم به  
معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول  
فاعلا والثاني آلة او شرط او اى شئ شئت فهذا المعنى غير بين فينبو حتى  
تتكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول السخوة في جرم النار وبين حصولها  
في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق  
بان الاولى لا يمكن انكسارها دون الثانية غير مجد اذا نتم لا شرطون في التعامل  
استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزامه من الشروط له فان قيل نعم ايضا

لا نفرق بينها ولا نقول ان النار فاعلة لسخوتها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل  
كل الحوادث العنصرية هو المبدأ القياض . قلنا . فنقل نحن الى مطالبكم  
بالفرق بين المبدء القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول  
هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخوتها دون المبدء . وتوقف  
السخوة عليها اظهر من توقفها على المبدء . فان قيل . الفرق ان المبدء  
شعورا بالسخوة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه  
وطوله وقصره وامثال ذلك فانها مناجاة اليه وله شعورها والافعال الفرق  
بينه وبين المبدء او ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير واستتباع  
المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون  
وجود المؤثر لا يفتنى من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل اذ  
كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان  
كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان كان  
المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير  
مشروط في الفاعل كما ذكرنا آتقا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار  
بالنسبة الى سخوة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث  
تقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ  
لم يفعل وصدق الشرطية لا يقضي وجود مقدمها ولا عده مقدم الشرطية  
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم  
اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق - قلنا - هذا المقول  
 عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده  
 وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية  
 الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صحة وقوع قبضها فهذا  
 يخلف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا لذات العالم بحيث لا يصح عدم  
 وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع قبضها فليس هناك حقيقة  
 الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون  
 حادثا في العالم عندهم قد يم فليس هذا المقول عنهم الاتمويها وتليسا واطلاقهم  
 الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع ولما لما  
 الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قيل اسناد الفعل الى سببه  
 اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء  
 واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل  
 اليها اثره فانظر كيف يزولون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته  
 تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في  
 كيفية وجود العالم وهوانه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته  
 عقل اي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية  
 ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متميز ولا حال  
 فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس  
 وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر عن هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثواب  
 وصد ومن هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك  
 السابع وهو فلك اعلى السيارات اعنى فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر  
 الى عقل تاسع فصد ومنه عقل عاشرو نفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك  
 الاول وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال  
 والمبدء القياض لتحريكها الارادة لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان  
 صور المعصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات  
 تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى  
 ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز  
 ان يصدر عنه المتعدد الا بعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية  
 او آلات او قوال فلا يصدر عن المبدأ الاول الامعول واحد وهو العقل  
 الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات  
 ثلاث بعضها اشرف من بعض والالىق ان يصدر من الاشرف الاشرف  
 فصد رغبة بجهة تعقله مبداء عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة مكانه  
 جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة \* واعلم ان  
 كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل  
 موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذاهبات ثلاث لكن بعضهم يشنون  
 الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده  
 وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يعملون العقل الاول ذاجية والصادر عنه اثنين لكن منهم من  
يقول الجهتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن  
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما عقل وجوده وعقله امكانه والصادر  
كما ذكر وهكذا اكل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجيات  
اربع امكانه وو وجوده ووجوده بالغير وعقله ذلك الغير ولا يخفى على الناظر  
خطبهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد  
من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكره شيأ يعنده وما استدلو ا على ان ليس  
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما استفاد عليه لا يعطى الوحدة  
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلو عليه بوجوه  
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شئ ينون مثل هذا المطلوب  
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان  
مصدر الكل منهما ومصدريته لهذا غير مصدريته لذلك وانه يعقل كل  
منها بدون تعقل الآخر فزم العدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع  
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان  
متميزتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما اخله  
فيه لزم التركيب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما  
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدرين  
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطيتين  
او التسلسل وان كانت احدهما عينها فلاخرى ان كانت اخله لزم التركيب

وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احدها داخلية  
والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر  
واحد فخصد ربه عين الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات ❀ والا عترض  
عليه ❀ ان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتأني  
تعدد ما الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس لمبدأ  
صدور من فاعل ومصدرية حتى ننقل الكلام الى مصدريةتها فلا يلزم  
شيء من المحالات ❀ فان قيل ❀ الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا  
اعتباريا يأتى في الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية  
كما ذكر ❀ قلنا ❀ المتأني لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير  
الاضافية ولا السلية وهي المرادة بالاكتليات المنفية في تفسير الوحدة  
والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات  
على العالم ومعينه بالزمان له عند هو بتقدمه عليه مطلقا عند نالوا التقدم والمعينة  
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو منصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا  
عرض الى غير ذلك ❀ فان قيل ❀ الاضافات والالوب لا تعرض للواحد  
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل  
مضيف ومضيف اليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يمكن في تعقلها تعقل احد  
المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد  
حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات و جهات متعددة  
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها الظاهر الاضافي حتى يتنع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة  
ولاشك ان هذه الحيشة حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن  
ان يتعقل معه شيئا آخر . قلنا . الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب  
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات  
والسلوب للزوم ارتفاع التقضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن  
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه  
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية . فان قيل . لا يصح هذا في  
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه انصاف المبد بصفات حقيقية وهو باطل  
عندنا . قلنا . لا شبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل  
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لم منه انصافه  
بالصفات الحقيقية فهذا يران على بطلان ما عندكم . فان قيل . يجب ان يكون  
للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره . والالم يكن  
ايجاد له اولي من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحد ا  
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وامان كان متعدد ا  
فلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا  
غير خصوصيته مع الاخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصيتان  
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تصور بحسبها  
لها خصوصيتان متبايرتان ولا بحسب غيره . والالم يكن واحد احقيا و مرادنا  
بالمصدرية هذه الخصوصية . قلنا . ان اردتم بالتعريف قولكم يجب للفاعل



مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالمخصوصية جزئية  
معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي  
وبالمخصوصية مطلقا الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن  
الفاعل فلان لم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين  
يصد عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداية  
غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما  
خصوصية وبحسب امر سلمي او اعتباري خصوصية مع الآخر فان قيل  
لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيه وجود  
الاثر قلنا\* ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون  
له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان وجود  
الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان  
الخصوصية التي قائم ان وجود الاثر متوقف عليها بامر اعتباري قطع ليس  
لها تحقق في الخارج وانما التحقق فيه مثالة تلك الخصوصية واليس من شيعتكم  
من يجعل امكان المغلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة  
صدور فلك ونفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل  
هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع  
احدهما خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية  
اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع  
شيئين خصوصية بل منع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الآخر باعتبار موجود

آخرها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى  
 بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة  
 عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور  
 الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في  
 مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يلبه كما يسندون الى العلة الا قافية والفرصة  
 والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسوه وبنوا عليه صانعهم  
 وفيه نظر لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاقل المسمى  
 عندهم بالمبدأ القياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات  
 الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من  
 ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول في شيء اقتضى  
 توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول  
 بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجادها  
 وايضا انهم اذا اعترفوا بوجوب صدور شيتين من الواحد احدهما بحسب ذاته  
 والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد  
 والتكلمات التي ارتكبوها في اثباته والتزاع فيه كلها ضائعة محض من ترتيب  
 ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا معلولا بانه يلزم من  
 انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا ويتأق في حينئذ  
 لخصومهم ان يلزمهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر  
 باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم بصدور البعض عن غيره • الثاني •  
 من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره  
 بطريقتين • الاول • انه لو صدر عنه (أ) و (ب) لكان مصدرا (لا) ولما ليس  
 (أ) اذ (ب) ليس (أ) وكذا اذا كان مصدرا (ب) ولما ليس (ب) اذ (أ) ليس (ب)  
 وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من الممكن ان يقبض صدور (أ) هو لا صدور (أ)  
 لا صدور (ب) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التجفيف  
 فانه ليس فيه تناقض وتافوا اما التناقض اذ قبل صدر منها التسخين ولم يصدر  
 منها التسخين • الثاني • يقال لو صدر عن الواحد (أ) و (ب) من جهة واحدة  
 صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (ب) من الجهة الواحدة وانه محال اما  
 صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو  
 غير (أ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة وصدق انه  
 صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (ب) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا  
 التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تليذه بهمنيار حين  
 طلب منه البرهان على هذا المطلوب • والاعتراض عليه • ان الشرطية اعني  
 قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه  
 من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس  
 (أ) من تلك الجهة وهذا ليس • بضاعتنا صدر عنه (أ) من تلك الجهة ولا مسلم  
 الاستزام لفساد آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان التقيضين  
 مطلقان والمطلقان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فنفيدت

احدهما بالزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفتي عمره  
في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذ لجاء الى هذا المطلوب الاشراف اعرض  
عن استمالتها حتى وقع في غلط بضحك منه الصبيان قال شارح  
الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث  
هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس  
اياء لا غفلاهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالقراض مما  
يورد في صورة الاسند لال التنبيه لاحقيقة الاسند لال فلا يفيد ما يورد  
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من  
الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح بل في كونه في غاية  
الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها عدد  
بوجه من الوجوه ولو بعدد القوا بل لم يتصور صدور المتعدد وكيف  
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا احكاما لقوا  
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شيء من الاشياء لافي  
الخارج ولا في العقل الا بطريق القرض كسائر الكليات القرضية فاية  
فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي  
الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم  
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر  
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي يتناها ولان له ذاتا وجودا  
ووجوب وجود فكيف صار هذا في المألول الاول جهات تعدد القاعلية

ولم يصرهنا. فبان قبل. وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه  
دون وجود المعلوم الاول. وجوبه فصلت الجهات هنا ولم تحصل ثم  
قلنا. مرادنا الوجود المعلوم المشترك ولا نزاع لم في انه زائد في كل  
الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين  
ذات الوجودات كما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه  
لا يخفى ان قولهم ان الابق ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام  
خطائي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلمية والعجب من ذلك  
الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تمروا في هذه المسئلة لعدم  
تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص عن ورطة  
هذه الخيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استبد  
مسيبان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب  
الاتم اتم وجودا من المسبب الاقص وجب استتاده الى السبب الاتم  
لان المعلوم لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله  
ظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف يتبع الاشرف  
مقدمة خطائية وتجب من اي على حيث اشتملها في هذا المطلوب وفيه  
مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسيبين الاتم هو الاتقص  
ذاتي السبين الموجد بين فليس هناك سبيلين موجد ان متغاير ان بالذات  
حتى يكون احدهما اتم والاخر اتقص وجودا الى الموجد هو العقل الاول  
كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما جاء هو وان اراد بهما ما به دخل

في السببية في الجملة فلا يسلم استتاع ان يكون المعلول اتم وجودا من العللة  
 بهذا المعنى فان القول بان كل ماله معد ات فهو انقص وجودا من معد ات  
 بعيد كيف والا سلب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لها اصلا  
 فان قيل المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية  
 اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا هذا الاعتبار وهمي محض  
 فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالتغير  
 اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا  
 المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى  
 وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول  
 في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الكميات ليس الا  
 المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به  
 ولا بما يستلزمه والعمرى ان كلاهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر  
 المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوده من الفساد ولهذا  
 من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا  
 بورود كثير مما يورد عليهم واثن قطع الطالب الحق النظر عن جميع  
 ما قرره وغيره مما تركناه ونظر بين الانصاف في انهم كيف جسر واجبات  
 تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالتغير ووجودا  
 منه وتعللا لذاته وتعللا لفاعله وتعللا لمعلولاته الى غير ذلك ثم كيف  
 صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جد او هي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصد  
 منها الف ومئتان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر  
 مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشرة وكذا اصد رعن  
 العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس  
 فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن  
 العقول الثلاثة على زعمهم اكثر يميزه واحد من فلك الشمس الصادر  
 عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس  
 وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال  
 ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان تنضح له ان ما وردوه  
 في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها هون المطالب لكان او هن من نسج  
 العناكب فكيف باهول الامور واعظما وهوباء السموات والارضين  
 وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصى  
 عن الاستكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان  
 التصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة  
 لا يبدو ساحلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان  
 لا يتجاوز ما تحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي  
 واليه النهايات ومنه المبادى \*

﴿ البحث الرابع اثبات الصانع للعالم ﴾

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوماينا احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد بوجده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا والذهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استوائه في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غيرته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا تمتعا وهو ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب • والا عراض عليهم • ان احتياج الممكن ولو كان قد يافرض الى ما ترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في القاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود واقادته يقتضي البتة وتايكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم • فان قيل • نحن نقبوز كما في اطلاق القاعل والصانع ومرادنا بهما علية لا يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا • يلزمكم جواز عدم انتهائهما الى علتها واجبة الوجود لذاته لان تجبوز كم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائهما الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها اكثر ترتب افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنهى اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجزم عدم انتهاء افراد العلية الى



غلبة لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان  
تحت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور متجمعة في الوجود او لا  
وسواء كانت مرتبة او لا كما يتنافى او اثل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم  
جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يحملوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز  
صورتين من الصور الثلاثة فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا  
فان قيل • فلما دلت على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل  
ما هو اهل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره  
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة  
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة  
اذ المفروض عدم تهاهي العلة بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو  
محتاج الى العلة لتناهت العلية هذا خلف والحاج الى العلة ممكن قطعا واما  
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها  
والحاج الى شيء اى شيء كان ممكن سببا اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات  
غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعلا  
وعطولات ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم التركيب لا يعقل  
الا بدم جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها  
شريك في ذلك الالحاد خارج عنها اضلا اذ لا بد لكل ممكن في وجود منها  
فقطها اما نفسها وهو ضروري البطلان وديه غلبة بان العلة الموجودة للشيء  
يجب ان تكون مستقلة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما جزء ما فاما كل جزء وهو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كافية في وجود  
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد الطل المستقلة على معلول  
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما  
الثاني فلان الموجد المستقل للركب الذي هو كل جزء من ممكن لا بد ان  
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشي من اجزائه موجد آخر لا يحتاج  
الركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجد امستقلا فيتوارد كل الاجزاء  
بالعلة على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعله  
لما ينشأ ولا يخفى استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا  
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء  
المجموع اكثر واما خارجة عنها هذا ايضا باطل لانه لا يتخلو اما ان يوجد  
جزء من اجزاء السلسلة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتخلو اما ان  
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول  
واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في  
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تنافها اذ هذا الجزء  
صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للركب مطلقا لا بد ان يكون  
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدون له لوجد المركب بدون له  
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذ استحالة كل واحد  
من اقسام الشئ استحالة ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة  
علة موجدة واذ استحالة ان يكون لها علة فاستحالة في استحالة المزموم

باستحالة اللازم واستحالتها هي المطلوب الاول واذا استحالته هي لازم انتهائه  
 سلسلة عليا اجزاء العالم الى غير ممكن ولا ينبغي انه لا يجوز ان يكون متمتعين  
 ان يكون واجبا بذاته ثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب  
 الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الاشياء ليس الاقسط تلك الاشياء فلا  
 يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري وبوضوحه  
 النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات  
 كالعقل الاول والثاني والثالث مثلا او كالعقل الاول والنفس الاولى  
 والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل  
 تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل  
 الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل  
 الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية  
 وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حل اجزائها  
 فان قيل هذا كلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة  
 وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم  
 فلي المتراض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل  
 وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هذا نقض اجمالي للدليل بانه  
 مصادم للضرورة فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح ما نذكر  
 بعد وتفصيله باختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل  
 المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وماذ كرت من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة • اما الاول فلان  
 هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعاً  
 فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير • واما الثاني فلان  
 قولكم الموجد المستقل للركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه • ان  
 اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم  
 اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك  
 فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب  
 وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولاً فلي الاول يلزم تخلف  
 المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علته المستقيمة وعلى الثاني يلزم  
 تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة • وان اردتم انه يجب ان يكون  
 هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجد لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد  
 المذكور اذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الآخر لا غير وكذا في  
 المجموع الثاني والثالث وما بعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعني  
 مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخل في المجموع الاول الذي هو علة  
 السلسلة وكل منها علة للمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو  
 المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد  
 بكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخرى ليس فيه توارد  
 عتين لاعلى السلسلة ولا على شيء من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه  
 الثالث فامل • واما الرابع فلان ما ذكره من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعلبة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد  
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل  
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة  
علة موجودة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك  
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه  
من انه لا يلزم ان يكون موجود الكل بنفسه موجود الكل جزء منه بل  
يجوز ان يكون موجودا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر  
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول  
الاخير ووجب به الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يجب الجملة بذاته فاندفع  
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع  
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تمليل التي  
بنفسه مع انه لو تصور هذا الزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير  
لم يحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم اقطاعها لو اوجب كما هو المدعى  
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا ويلزم مما ذكره ان يكون اجزاء  
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجوده المستقل لان المعلول  
لا يجب بدونها وليس كذلك وما قررناه من الاعتراض هو مراد من قال  
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفى نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان  
التاثير منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة  
علة فيها فلما تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتاج الى علة

غير علل الافراد ولا استحال في تعلق تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان  
 يعلل اشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة  
 اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها  
 بما قبلها وانما الاستحالة تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه  
 لانه صريح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره  
 التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تهايل ما هو الداخل فيها هو مراده بكل  
 واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في  
 الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل الملال الجملة المأخوذة كذا  
 وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد  
 بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث  
 للثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات  
 والحاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك  
 الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان  
 كل واحد منها موجود ممكن وكان الممكن الموجود محتاج الى علة موجودة  
 كافية في ايجاد كذا تلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية  
 في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة  
 هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لكل جميع تلك العلل الموجودة  
 للاحاد وحشيذ يقول جميع تلك العلل التي هي علة موجودة للسلسلة بأسرها

اما ان تكون عين السلسلة اود اخله فيها او خارجة عنها الاول اعني ان  
 يكون مجموع السلسلة علة موجودة له محال لان العلة الموجودة لشيء سواء  
 كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب  
 ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه  
 ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار  
 الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر  
 هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره ترد يد اقيسها  
 وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد  
 كل واحدة منها داخله في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة  
 اود اخله فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء  
 الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء في فهمه اذ لا احتمال  
 ولا توهم للخروج والتردد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل  
 منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون  
 بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل  
 ثم ان هنا شيئا آخر هو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل  
 العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية  
 الى الوجود لوجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات  
 تفاوت وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب حصلت  
 سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال • يان الملازمة الثانية •

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزأؤها والمحتاج الى الغير  
 سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل  
 ان تكون علتها غير جميع علل اجزأها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس  
 السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر  
 واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا  
 من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها  
 ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه  
 يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة  
 وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من  
 الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضها  
 معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل  
 ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلة اولى منه بان تكون  
 علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعته ايضا  
 وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة  
 وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا ينصorian تكون جملة  
 من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه ولانه ان كان واجبا تعدد  
 الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزؤها الاول  
 لزم امكان الواجب وان كانت جزأ آخر فاما ان يكون لذلك الجزء  
 علة في السلسلة ولزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون



له علة فيها يلزم الخلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء  
 الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب  
 الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب  
 والخلف فاللزوم وارد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلة المنتهية الى الواجب  
 ويجوز ايراد النقض الاجمالي على اسند لالم هذا بوجه آخر الزامي ايضا  
 وهو ان يقال لو ثبت ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماتكم ان لا يصدر  
 من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل  
 قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بوعظكم بما الملازمة فلانه لو صدر عنه  
 واحد لحصل مجموع هو الواجب ومطلوبه وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر  
 فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع اورد اخل فيه او خارج  
 عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج  
 ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجدنا لجزء من  
 المجموع لما ذكرنا فان كان جزؤه الواجب فاستحالته يينة وان كان الجزء  
 الاخر لزم توارد العالين عليه وان كان ممكنا فلوجه الاخير من الوجهين  
 المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة  
 الخارجة حتى تتسلسل العلة واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء  
 الصادر فعلته اولي بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان  
 الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر والمفروض اولا والمجموع  
 ففي ما عدا الاخير من العتبارات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدّر ضد في بعض من مقدمات الدليل وفي الأخير لازم صدور  
 الاثنين منه فلم بجميع المقدمات يستلزم أحد الأمرين وهو المطلوب • فان قيل  
 لا لزوم غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب  
 بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار  
 صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع • قلنا • اعتبار الشيء معه عين اعتبار  
 المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور  
 الآخر والآخر في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر  
 اظهر من هذا فلا ينبغي لأدعائهم هذا فائدة فيغوز الالتزام عليهم بكلامهم  
 وليس المطلوب هنا الا هذا • فان قيل • الممكن والحتم الى العلة في نفس  
 الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس  
 بعد صدور عنه عن علة شيء آخر محتاج الى علة غير علة • واحتجاج  
 غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار  
 لا يلزم منه فساد الآخر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون  
 احتياجا لهما متغايرين بالذات وليس كذلك • قلنا • هذا لا يبعد لكنه  
 عليكم لاكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن  
 علة لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض  
 عدم صدور علة ضدق الله لم يصدر المجموع عن علة فلتلزم نحن  
 ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم  
 عن أصله ساقط •

في البحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفي الكثرة عنه  
الكثرة في الاشياء تتحقق • اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان  
كثرة اي له افراد متعددة • او بحسب الاجزاء الذهبية بان تكون  
ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل • او بحسب الاجزاء الخارجية بان  
تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء • اما امتياز في الوضع  
كثر كالأجسام من المهيولى والصورة على زعم الفلاسفة • واما  
بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين • اما ان تكون ماهية ووجود  
عارض لما تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور  
هو اما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها  
الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما  
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيايبينهم كما استمع الاشارة اليه في اثناء  
المباحث ان شاء الله تعالى • لنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب  
الجزئيات في هذا البحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى  
اربعة مباحث اخرى • وينبغي ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات  
وللاس في مقامات اذ دلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتغيير  
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلافا لما تقدم  
اي الوجود الغير المسوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف  
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية  
والحيوية والعالية والادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشوته فقط يسمون

امثالها نحو الاوزير عمون ان الثبوت اهم من الوجود وتفصيل مذهبهم في  
 هذا موكول الى كتب الكلام فعم المتأثرون في توحيد الله في صفة القديم  
 ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة  
 قديمة لله تعالى لكنهم اخلوا تعدد ذات قديمة واما الفلاسفة فقد اختلفوا في  
 تجوز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونفوسا بل اجساما كثيرة وغير ذلك  
 قديمة وقد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك ومن الجوس  
 طائفة يسمون الحزنايين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس  
 والزمان والهيولى والحلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي واما الایجاد  
 وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحداية الله تعالى بهما ولا يشركون به  
 شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات  
 موجد بين خالقين لافه الله الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله  
 تعالى الله عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غير تعالى بخلاف  
 الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شي الا بمجرد  
 واحد كما عرفت فيما سبق ولما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق  
 عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين  
 للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى  
 بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لما  
 واما الوثنية اى عبادة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سمو عبادة  
 لها بناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الالهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله  
الحقيقي فلهذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده  
تعالى به متفق عليه بين مثبتى الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا  
ما ذكر في اثبات هذا فغتمول علم على ذلك ادلة • احدها انه لو وجدوا اجبان  
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا يد من امتياز احد هما  
عن الاخر ولا يتصور اثنيته ونعد دبدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به  
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منها شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما  
سباقى فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا  
خلف • والاعتراض عليه • ان ما سبق من ان كل مر كب ممكن مبنى على  
تعدد الواجب كما استغف عليه فخله مقدمة له ليل هذا الامتناع يؤدى  
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا  
لها هو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب  
التركيب في المفروض لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه في ذلك العارض  
بذاته • فان قيل • لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب  
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا مجتبا الى علة فعلته  
اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتاج الواجب في  
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا  
وجوبا ذاتيا وكذا الثانى لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا  
الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يحجب عنه علة لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها ما لم تجب هي بنفسها او يغيرها لا يوجد كما حقق  
 جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب  
 هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه  
 وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلنا هذا  
 انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع  
 اذ لا معنى للوجوب الا ان يكون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده  
 الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحثية  
 اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان  
 والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق  
 في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكره ولو سلم فاذ كرم  
 معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته  
 او جزأ منها اذ لا يتم ان يكون امرا ماثلا بالكلية والقسمان باطلان  
 اما الاول فلو جوه او لها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له  
 في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب  
 الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه  
 لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه  
 فيهما واحد وثالثها ان العقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية  
 ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فللوجه الاول بل من  
 الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمتنع

ان يكون جزءاً من المتحقق سيما الواجب لتحقيق والزم التركب في الواجب  
وهو محال كمتصرعون به وهو ثلثها ان واجب الوجود له تعيين البتة لانه موجود  
وكل موجود له تعيين وتميز ما عداه بالضرورة فبسبب تعيينه المخصوص  
اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب  
في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره  
ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجبا  
هذا خلف وايضا فيشذ لا يتخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سيما  
لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سيلا خلاصا وكلاهما محال اما الاول  
فلانه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متخرا عن اليقين  
لوجوب تأخر السبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شيء  
لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلانه  
لا يتخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولى علة واحدة  
ليحصل بينهما تلازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه  
ونعنه الى الغير واستحالته ينة وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينها فيوجد  
الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال  
ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا فان قيل  
لزم جواز الانفكاك بينها على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما  
لزم بسبب غير كونها معلولى علة واحدة قلنا قد تقرر في موضعه  
ان اللزم بين الشئيين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كافيما

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق اثنى بجميع محتملاته تعين الاول  
وهو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فائنا وجد وجوب  
الوجود وجد التعين المخصوص لا متاع تخلف المسبب عن سببه  
الثام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه  
ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فسادا في الوجه  
الاول فلا حاجة الى الاعداد وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما  
صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس  
ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد التحقق في الواجب فيكون  
الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص وعلى  
هذا فقوله فائنا وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به  
انه ايننا وجد وجوب الوجود مطلقا قطعا وجد التعين فالزوم ممنوع  
اذ هذا التعين والوجوب المخصوص لا مطابق الوجوب وان اراد به انه  
ايننا وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه  
لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذمى هو المطلوب اذ ربما يقال ان  
لوجوب الوجود افراد مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطابق  
الوجوب عليها قولاً ذاتيا او عرضيا ويقتضى حقيقة فرد منها ان يكون  
سببا لهذا التعين حقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا للتعين  
آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع  
هذا وليس ايضا ضروريا وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في



الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الوجود ولا وجود ولا اختلاف في مجرد  
الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما  
محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب  
محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن  
تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا  
حاجة منه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلاح ثم ان هذا الوجه في غاية  
الشفافية لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد يدعي ان سببه اما  
كذا او اما كذا مستبعد جدا وتالها وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام  
انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها  
فاذا اعتبر اخدهما لا يخلوا ما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان  
يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب  
وجوده من غيره فيكون ذاتا واجب الوجود معلولا لانه لا معنى  
لكون الشيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون  
واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان  
ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا  
التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك  
اذا وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي  
علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجوز مثل هذا في جميع  
الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس يحسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان  
 يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان غنيم بوجوب  
 الوجود و صفاتا بتلواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم بيباه حتى  
 اتكلم عليه . ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم تخاران وجوب  
 الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما  
 اعترف به المستدل مفهوم كل فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون  
 بعضها معلولا لشيء وآخر لا آخر نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون  
 معلولا لآخر فهذا الادلة ايس شئ منها تام لدلالة على المطلوب  
 وانظر نوبتي من قيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم  
 المسائل الالهية تبا ما يستحق ان يسمى برهانا ويقتد للناظر فيه بتأمل  
 اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئا واكثر كل منها مستغن  
 على الاطلاق عن غيره متميزا عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء  
 في وصف ثبوت بل في الاعتبار الصرف واللوب المحضة وانما يتبين  
 التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات القلية  
 المقطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب  
 من قصر الكلام على المأطرة مع الفلاسفة فيما اورد وامس الاستدلالات  
 على المطالب الاعتقادية لا ورونا بعض تلك البراهين ليتضح لطالب الحق  
 منه وتبين الطريقين والتفاضل بين التريقين زيادة الانضاح لكثرة  
 قوله في هذا على . افصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية .

## \* البحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية \*

انه ليس يحسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا  
 محل وبالصفات مثل الاول والاخر والحالق والرازق والقابض  
 والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم  
 والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى  
 وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقابلها للفلاسفة واهل  
 البدع والاهواء من الملبين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه  
 تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع  
 فاما الفلاسفة فبطاقون عليه تعالى اسما الصفات فيقولون هو موجود  
 حي قديم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم  
 منها لغة وعرفا بل يزولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه  
 قديما وباقيان وجوده ايس مسبقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان  
 الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها الوازمها السلبية مثلا معنى  
 كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديما  
 ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى  
 دائمة الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائمة الانتفاء وينا ان هذا المنقول  
 لا يوافق مذهبه المشهود \* وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم  
 انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي ترتب فيها على الصفات وبالجملة  
 فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع • احدهما • انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعاً  
اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج  
الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل و فاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى  
والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غير مو هو محال فيكون فاعلها اذ انه تعالى  
فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجود فاعلة وقابلة لهذه  
الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً • لنسبة الى شيء واحد  
بوجهين • الاول • انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن  
الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع • والاعتراض • ما مر بما لا مزيد  
عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان تنياً آخر  
وهو انه لو تم ما ذكرتم امتناع كون الواحد قابلاً لشيء و فاعلاً لا آخر ولم  
يقبل به احد • الثاني • ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم  
اجتماع المتنافيين وهو وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم  
وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول  
المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المقبول الامكان الخاص  
ووجوب حصول المعينين المسافين وتنافي اللوازم ملزوم ثنائي للزومات  
ثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين ثبت امتناع  
ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب • والاعتراض  
عليه • من وجوه • الاول • ان المحوج الى المؤثر عدد ما هو الحدوث  
لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم مدكرتم

• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان  
 اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط  
 وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا  
 كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول  
 بالفعل وجب حصول المقبول قطعا • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة  
 كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف  
 نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب  
 وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا • وقد اُجيب عن هذا • بان  
 الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور  
 ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده موجب في الجملة والقول  
 وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم  
 الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول  
 اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون  
 وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان  
 اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه  
 فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافي في محل النزاع اذ الاستقلال لشئ من  
 الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي  
 ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد • الثالث • اننا نسلم ان  
 نسبة القول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للوجوب فان كثير من المقولات مما تجب لقابلهو لا يجوز انه كما عنه  
 كصورة كل فلك لميولا • وشكل كل فلك له عندكم وحرارة الار  
 ورطوبة الماء لها فلا يلزم تناف • وقد احبب عنه • بان الامكان العام محتمل  
 للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع  
 وجود قابله وح يتم الدليل • وفيه نظر • لان هذا لو تم لزم ان يتبع  
 اجتماع شئ مع ماينا في قسمائه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون اتى  
 ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود • والحاصل انك  
 ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في مثل  
 النزاع فهو ممتنع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف • وقد  
 اعترض على الدليل • بانه لا يمتنع ان يكون للتى البسيط الى تنى آخر نسبتان  
 مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك التنى  
 الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى • وهو مدفوع بانه لا يعقل ان  
 يكون شئ واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من  
 جهتين او من جهة واحدة • نعم يجوز ان تقضى جهة شئ وجوب تنى  
 آخر له ولا تقضى الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقضى تنى اخرى  
 وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين  
 عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد تنى اجمال  
 على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون تنى فاعلا لقبول تنى آخر  
 اذا فاعلية الاول له تقضى وجوبه للتانى وقابلية التانى له تنفى امكانه

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له وثانيهما انه  
 لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف فلو كانت  
 له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة  
 بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال وهو الاعتراض عليه ان المحال  
 ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لماعنه واما اذا كانت ذاته كافية في  
 تلك الكمالات مستلزمة لما بحيث لا يتصور انفكاكهما عنها فلا نسلم استحالة هذا  
 عين مدعائهم هو غاية الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يمتنع وينبغي  
 له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة  
 في حصوله لما الى غير هاولا لا يمكنه الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك لكانت  
 الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات  
 محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهام قطع النظر عن تلك  
 الصفات واعتبارها مجردة عنها لتكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر  
 عن الصفات واعتبارك تجرد هاعنه لا يلزم تجرد هاعنه في نفس الامر وما  
 لم تكن مجردة عم في نفس الامر لا يلزم قصدها هو بمنزلة ان يقال لو لم  
 يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا وقد يذكريان امتناع ان  
 تكون له تعالى صفة زائدة وجمان آخر انه احدهما انه لو كانت له صفة  
 زائدة لزم ان كثيرا في الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب  
 ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه وثانيهما وهو الزامه انه  
 لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته اوصفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فيشذ لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن  
 الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما يناهضه واما ان يقتصر  
 كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن اليان  
 او تكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احدهما ممكنة واستم  
 قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان  
 في غاية السقوط . اما الاول . فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثير  
 وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثير ممنوعان \* واما الثاني .  
 فلما عرفت من ان لا تلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يشت بالنظر  
 اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم  
 ان الصفة مفترقة الى الذات وانها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في  
 كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس  
 المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفترقة  
 الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا لذات  
 بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم تخصيص في العلل العقلية  
 فيرد انه بعد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا الامر غير مرة ان علة  
 الافتقار الى المؤثر عند عدم الحدوث لا الامكان وصفاته تعالى ليست بمحدثة  
 فلا يكون لها فاعل ونشر بهذا عبارته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته  
 تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفترقة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات  
 والصفات في نسبة وجودها الى الذات بحرف اللام فتأمل . واعلم ان اباعلي قدر



في كتاب الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شئ وان الصور العقلية لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من نوه ذلك الاتحاد وحكم بانها صور متباينة متفرقة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فاللزمه نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى عن اتكثروا الكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة المعلولات واللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متفرقة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه لوحدته \* هذا محصل كلامه \* ولا يخفى عليك \* ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم \* مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد \* وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات الاول متفرقة فيها وحكم بانها معلولاتها فذاته فاعلة للأشياء الكثيرة وقابلة ايضا لها وهذا ان اعلان كبير ان من اسماء اصولهم التي ينون عليها كثير من احكامهم \* ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية ولا سايه فاه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان  
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها . ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو  
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته  
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم وانما اتزمت  
هذه الالة رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به  
قد ماؤهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما شنعوا بعد من ان يدعى مخلوق لنفسه  
الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكر مورا به  
على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقها العليم  
الحكيم الذي لا يزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويحمله  
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جماد  
لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا . ومثل ما قال به  
افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذه ايضاينة وقد اعتنى ابو علي  
في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقال في كتابه المسمى بكتاب المبدأ  
والمعاد ) من ان النفس اذا اعتقلت شيئا اتحدت بالمقول فهو بناء على انه وضع  
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لاليان ما هو المختار عنده . كما ذكره في  
اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف  
ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هؤلاء هذه الامور المستحيلة  
لتلازمهم ما لم يأتوا من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخافتا تموضع  
مذهبهم والعجب من ابي علي مع ذلك انه في او هام اقوام انه لا يعدل

به ذكاه كيف يتاقي منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج  
 بسمها يراهين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتاقي منها كل ذلك  
 في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم  
 ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن  
 الادليل على نزولهم فيما يقولون وعدم وثوق لهم بما يستدلون والافان كان  
 ما ورد السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف الرادون عاينهم  
 فلذلك انكروها وخالقوها فيكونوا اغيياء لا ذكيا او فهموها وعر فواقطعيتها  
 وحقية نتائجها ولكن انكروها واعتادوا فيكونوا اسفهاء لاحكامهم وعلى كل تقدير  
 لا يبق وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلانها مهم بالجهل او العناد فكلام  
 احد منهم لا يوثق به واما السلف فلان النقلين لكلامهم البناء هو لاء المنهمرن  
 الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون  
 ما ذكرناهم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق انين خصوصا  
 ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه ولا  
 ينفك عن مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية  
 يجرد العقل ولراي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا  
 الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن لغو اية \*

المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولا  
 لا خفاء في ان الوجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ما عداه او مباين  
 له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها  
لاقل واقل وان مابه المشاركة غير مابه التميز وان وجوه المشاركة الغير  
الشاملة للكل فهي من قبيل مابه التميز من وجه ثم ان مابه يتميز الموجود  
عن جميع ماعد او يسمى تميزا لا يمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة  
والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس  
حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها  
عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لمايته  
الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية  
مستلزما لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة  
في هذا الفرد والالزام تخلف المألوف عن علته والالزام عن ملزومه  
اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك  
كما في القول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري فرد . وثانيها .  
ان تكون تلك الماهية مستلزما لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد  
افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس  
ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض وهو العرض  
العام ان كان محمولا ومبدأ . ان كان غير محمول وكذا في الاقسام  
الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافرادها  
اما مقام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان  
يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحیوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهب بالنسبة الى الانسان  
والقرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان  
عقليان للماهية المركبة في العقل كما لانسان مثلاً فانه ليس في الخارج شيء  
موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله  
ليكون مجموعهما الانسان والالامتنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان  
بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال  
يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا ولو كان لكل  
واحد منهما وجود مستقل لما اتحد ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شيء  
واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر بهم  
محملة للانسان والقرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشيء منها هو جنسها الذي  
هو الحيوان ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقا للحقيقة  
زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي  
الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التمين ايضا جزء  
عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا  
او بسيطا وآخر هو التمين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله  
العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يأتى والى امر مخصوص  
به يتميز غماده لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على  
هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض  
وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد في امكنة متعددة ومتصف بصفات متناقضة ومشتراكين  
 كثيرين ومن أجلى البدييات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته  
 بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك  
 فيه . ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل  
 عليه بانه جزء لحد المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج  
 موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه بمافورناه وهو انه ان اراد بقوله  
 انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء  
 في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب . اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان  
 الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اى ليس بحيث ان امكن تصوره  
 بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن  
 مشاركانه في تلك الماهية . واورد القلا سفة دليلين . احدهما النفي  
 التركيب عنه مطلقا اى سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا . وثانيهما .  
 لفي التركيب العقلي خاصة الاول ما قالوا التركيب واجب الوجود من  
 اجزاء . لكان مسبوقا بها . ففقر اليها لناخر كل مركب عن كل جزء  
 من اجزائه . واففقاره اليها او كل مسبوق بشئ مفترقا اليه ممكن ولا شئ  
 من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء  
 لم يكن واجبا الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب  
 . والاعتراض عليه . ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان  
 يكون مفترقا الي فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بدعي فلا بد له من برهان بين يبين به استحالة ان تكون له اجزاء  
واجبة غير مفترقة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفترقة الى الفاعل لم يكن  
المركب مفترقا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق  
مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب فان قيل ان كان شيء من اجزائه  
ممكنا يكون لا محالة مفترقا الى فاعل فيكون المركب مفترقا الى ذلك  
الفاعل لان المفترق الى المفترق الى الشيء مفترق الى ذلك الشيء وان  
لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب له انه قد مر استحالة قلنا  
قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد  
الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل  
يعمل عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر  
الى علة سواء كان له اجزاء لولا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة  
لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر  
دليلا يعمل عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصلح على  
ان الواجب ما لا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب  
واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم  
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعنى الموجد الاول للعالم اجزاء  
عقلية لو خارجية كما هو المذهب ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء  
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه لنا هو بالنسبة  
الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنوا الحال فيه واجبا .  
 فان قيل . لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية  
 ثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه  
 . قلنا . هذا المحصر ممنوع فثانيه ان تكون للباطن الخارجية ماهيات  
 مركبة في العقل والبداهة لا تأتي عن ذلك ولا يبرهان عليه . الثاني .  
 اي الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من  
 الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضي الامكان وحقيقته  
 تعالى تقتضي الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللزوم دليل  
 على تنافي المزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في  
 امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية  
 وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التميز اذا الاحتياج الى احد  
 هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل  
 لا يكون الا لتمييز الماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل لشيء مستلزم  
 لتحقيق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين  
 ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم  
 مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى  
 يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية  
 من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا . وقد قرر وجه عدم  
 المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه



وليست حقيقة شئ مناسواه في الوجود اذ كل منها يمكن الوجود ولو كانت حقيقة شئ منها في الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه واجب . ويرد على هذا انه منبئ على ان حقيقة الواجب في الوجود فقط وسياتي الكلام عليه وعلى الوجهين معانئها على تقدير تمامها لا يوجب ان الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل مناسواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرهما فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون الواجب الوجود جزءا اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجى فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى نسمع ما عليه ثم ان على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا تمام لك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الخفايق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتا لشيء من المنكثات اى ليس ماهية منها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شئ منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له • وقد يقال • في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشترك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة • وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين • احدهما ان الوجود الخاص الممكن ليس ماهية له ولا جزؤه • هابل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية • وثانيها • ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة • وفيه نظر • لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامارة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضت اقتضاها وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارض الا بابطال احدى مقدماتها ولا اقل من المع فهو لا يتم الا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يطل به ما ادعاء المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو ان كان متضمنا لمنع مادعاء  
المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة  
في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على  
ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليطل به مادعاء المعارض من  
ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة . ومن ادلته ما ذكر في الوجه  
الاول فاجتماعها يحصل جواب تام دافع للمعارضة . وقد عورض اصل  
الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته  
بوجه الزامى وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس للمتحتة وتفسرونه بانه  
الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر  
جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل  
يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية . اجيب . بان  
ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفصل  
بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على  
الواجب لانه يقتضى ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهوا لاما هية  
لواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود  
بالفعل امر ان . احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون  
الشيء موجودا عن التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان صدق  
كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن  
ان نعرف انه موجود مقدم . وفيه نظره لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجمالية وكل حكم اجمالي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع  
بالفعل لان المدوم كل شئ عنه مطلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية  
ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا  
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشئ في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة  
خارجية او لا فالصدق بكون الشئ جوهرًا بالفعل موقوف على  
التصدق بكونه موجودًا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم  
بوجوده لكن المراد منه حيث انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت  
كانت جوهرًا. وثانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت  
ذاتي الشئ لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون  
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لما سيماع قيد سلبى فثبت ان ليس المراد  
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا. قال الامام  
الرازي. فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم  
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال. قلنا.  
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق  
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره  
وقد افنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا. هذا كلامه وفيه نظر.  
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه  
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق  
ولا يلزم من عدم كون الم عرف جنسا عدم كون الم عرف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هناليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا  
 اذا عرفنا الجواهر بانها موجودات تنصرف الى قوة الحركة الارادية لا يخرج  
 بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد  
 المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى  
 لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حد ا كان او رسما  
 وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى  
 لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه  
 فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق  
 ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس  
 بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا  
 مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار  
 مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك  
 الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد  
 اذ هو لا يكون الامر كما من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى ولكنه اذا ما  
 لا يكون بد يبا فطريق معرفته ولكنه ليس الا بالحد ومعلوم ان العلم بكنهه ذات  
 الله تعالى ليس بد يبا . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا للمعرفة النظري  
 ولكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان يتقل ذهن بطريق  
 الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا  
 على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاته

لقلوب المتخالفين عن كدورات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى •

• البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا •

اثبت المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنهم الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجرد اقامتها بنفسه منزها عن الاقرار بماهية كوجود الممكنات • واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية وجود غير هالكان قائما بقطعها والام يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بيننا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام • احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا احتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا • وثانيهما • وهو العمدية في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا والاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل • وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلة لا يجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا بوجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلوم عن

علته التامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون  
موجودة بوجودين كما ذكرنا والا اعتراض على ما بينوا به امتناع  
الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من  
الوجهين المتحصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا  
وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة للوجود فاما اذا كانت مستقلة  
بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا تسميه ممكنا واما  
على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه  
زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل  
الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف  
الماهية به قديم \* وقد بينا من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم  
بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم  
ان مسئلة الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود \* وهذا  
كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضى ماهية معينة فتكون منحصرة في  
فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات  
فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم  
من الضرورة تمامه في معطى الوجود والمؤثر فيه لافي مقتضيه ومستلزمه  
ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود  
كما قرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوه  
من الاستحالة \* الاول \* ان مطلق الوجود بدیهي التصور ولكنه كما اعترفوا

به وزاد وافا ورد والتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل  
 من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية انه لا يصدق على شيء قائم  
 بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان  
 يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشى والضحك  
 واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهية انه لا يمكن ان يصدق على شيء ثم بنفسه  
 ولا شك في ذلك وان كان هذا امكبرة لا يتصور وراهها وهم يقولون ان ذات  
 الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيم قيم لغيره والثاني انه يلزم ان لا يكون  
 الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى  
 ما ذكرناه وهو نفس الموجود لا المتصف بالوجود وهم يميزون عن هذا  
 بان كونه عين الموجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الموجود  
 محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الموجود والموجود في كونه  
 موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الموجود موجود بالموجود  
 والموجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره  
 الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر ومن البديهي  
 انه يتنع انصاف الشيء بنفسه حقيقة وما يقال من ان الموجود واجب  
 والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك قائما هو اعتبار محض يمرى  
 في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الموجود فان  
 الموجود وحود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه  
 لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في



نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد  
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة  
والاتصاف لا يشبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه \* فان قيل \* نحن  
نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه  
اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طبائع مختلفة  
بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود  
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها تلزمه الاولوية كوجود  
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها تلزمه الاشدية  
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث  
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على  
اختلاف الملزومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد  
بأحدى هذه الجهات مشكك فلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة  
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف  
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة  
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها \* قلنا \* ان كانت الصفة عين  
الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب  
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لم يكن الواجب وان كان  
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به \* فان قيل \* اذ لم يكن  
الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجود اخرجيا . قلنا . لا يلزم فان اتصاف شي باخر في الخارج يتوقف  
على وجود ذلك الشيء في الخارج لاعلى وجود الآخريه فان الشخص  
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما  
لم يكن الشخص موجودا في الخارج . وتحقيق هذا ان الموجود الخارجى ما يكونه  
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد  
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او لا اتصاف  
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا  
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا  
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود  
انه موجود خارجى او لا اذا تصاف الشيء في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود  
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد  
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذا تصاف الشيء  
في الخارج باخرو ثبوته له سواء كان الآخرا موجودا او معدوما بدون  
وجود ذلك الشيء متمنع بديهية فعلم ان عدم كون الوجود موجودا  
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشيء متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم  
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف  
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت  
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج . الثالث . انه  
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها  
له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي  
هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع  
الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد  
مقتضى لعارضة الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي  
وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منفاة لذهيبهم ولا يلزم من هذا  
ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي  
عارضة الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان  
ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص  
مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال  
انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده  
كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير  
مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضة ايضا محتاجا  
اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقنضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف  
الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار  
الى شيء اصلا وفيه نظر اما اول فلانه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب  
الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل  
الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع ما لا يمكن  
كونه موجودا الا ما لا يمكن عروضا مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجود او كونه معدوم. فالأما يتساوى عروض مطلق  
 الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحصل لهذا معنى قولهم  
 الواجب تقتضى ذاته وجوده انه ما يقتضى ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف  
 ابدا مطلق للوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشى زيد باعتبار  
 ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العلم الى الخاص للبيان  
 كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد  
 بالعلم هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى  
 الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذى به يكون موجودا لا الوجود الذى  
 يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلا نعرض مطلق الوجود لوجوده  
 الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين  
 كبيرين معتبرين عندهم وهما سابق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشي  
 واحد وان الواحد لا يصد ر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشي ممكن  
 لا احتياجه الى معروضه سواء كان المروض واجبا او ممكنا سواء كان العارض  
 لازما او مفارقا ولهذا بعبه ذهب الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة  
 ولا يجوز ان تكون علته غير معروضه لا استحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه  
 من الوجود فيكون فاعلا عارضا ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروض  
 فاعل وقابل معارضه . واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا  
 صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنا وبطل ايضا ما قالوا  
 ان المعلوم الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال  
 لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه \* وما ذكره بعض الافاضل من  
 وجه الفرق بين وجود الوجوب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود  
 الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل  
 والممكن ليس كذلك فافترا لا يعنى هذا عن الحق شيء لانه يجب ان  
 يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وان الكلام  
 فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب  
 فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر \* فان قيل \* نختار ان العروض في الخارج  
 لكن الخارج ظرف لنفس العروض لاثبوتها فلا يكون العروض موجودا خارجيا  
 ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث  
 فلا يحتاج شيء منها الى فاعل ولا يكون العارض اثره لان احتياج الشيء الى  
 الفاعل انه يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا يتنقض  
 على هذا التقدير شيء من الاصلين كما ذكر \* قلنا \* كما ان الممكن في اتصافه  
 بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء  
 كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم  
 لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعشى بدون هذا ابدى من غير فرق  
 بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدى  
 لا يكون الا اتصاف شيء بشيء فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ  
 صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصباغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الانصاف

موجودا فيها كما تحققت فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرد اعتبار العقل لافي نفس الامر كما تصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعبر هذا وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه اذ احقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شيء منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افراده كالحايون والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا للضرورة وينهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيء منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادها ففي الممكنات عارضة لما هيتهافي كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصه منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصه منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة به حقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبثثة له هذا حاصل

مذهبهم • ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول  
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره • وبطلان كل منها غنى عن البيان  
اما الملازمة فهوان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو  
وجود اما ان يقتضي لذه انه عروضة لماهيته او لا عروضة لما ولا يقتضي لاهذا ولا  
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا  
فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لما  
فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لما في الواجب لعلته  
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد • الى غيره • لا يقال • المحتاج الى العلة  
هو العروض لاعدته اذ يكفي فيه عدم تلك العلة • لانا نقول • فيحتاج الى  
ذلك لعدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث  
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب  
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء  
العارض العام للعقائقي المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك العقائقي له كما ان  
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس  
يقتضي عدمها بل الامر في الداتي العام ايضا كذلك كالحيو بالنسبة الى  
تلك القابلية من غير فرق • ومنها • انهم اتفقوا على ان العقول البشرية  
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لم  
بل ادعوا فيه الضرورة كجأهم وغير المدرك غير المدرك فمتنع ان يكون  
وجوده عين ذاته • ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد  
منهم بإمكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته ومنها انه لو  
كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله  
وانه يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة ووجه اللزوم  
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس  
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات  
واقضاء تلك الصفات لان عدم الوجود لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق  
للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون  
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك  
الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات  
بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري  
ولا شك في استحالة ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء  
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها  
فلمتصف بعلية الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي  
هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم تبوت لوازمها  
واحكامها التي من تلك الوجودات مع ان قوله عدمه لا دخل له في علة  
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها ومنها ان من قواعدهم  
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها  
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فقول الوجود من حيث



هو وجود محذوف فاعنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز  
 ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفترق الى  
 المادة فكيف يمكن انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر اقاما بنفسه  
 بحسب يكون اقوى الموجودات واشد هاقيا ما بالنفس ووجه اندفاعه ان  
 كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم  
 ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا  
 على افراد بالشك فان قيل كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل  
 كلي ولو كان مرادنا ما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد  
 نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده  
 لان الوجود اذا كان مشتركين الواجب والممكن كان في وجود كل  
 منها حصة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحاصلين فيجوز على كل منها  
 ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف  
 مقتضى الحاصلين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحاصلين  
 عارضان للفردين ولا يلزم توافق المعروض والعارض في اقتضاء شيء  
 وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو  
 فرد من مطلق الوجود يقتضي انصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان  
 لم تتم حصة الوجود المارضة له ذلك نعم ان مبني جميع هذه الاعتراضات  
 توهم اني كون مفهوم مشتركين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية  
 في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالشك وان المقول

بالشكك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير  
 كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا واعلم ان لبعض  
 المشايخ لمحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض  
 الافاضل غاية الارتضا وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها  
 من اللطف والعموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر  
 والابواب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراحمون  
 في العلم لكن اذا نظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بمجملتها لا يظهر  
 منها شيء محصل ولا يثبت بها مطلوب متحقق فلنورد ما كاذرها ذلك الفاضل  
 لتكلم عليها قال كل مفهوم متأثر للوجود كالانسان مثلافاته ما لم ينضم  
 اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً  
 وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا  
 فكل مفهوم ممكن اذا لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره  
 فكل مفهوم متأثر للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن يوجب فلا شيء من  
 المفاهيم المتأثرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود  
 فهو لا يكون الاعين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر متأثر لذاته ولما  
 وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعيينه بذاته  
 لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه  
 فلا يكون الوجود مفهوما كلياً يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي  
 حقيقي ليس فيه امكان تعدد واتقسام وقائم بذاته منزوع عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي الجزئي المرى عن التقييد بغيره  
 والافتضاء اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للأهيات الممكنة فليس  
 معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته  
 وتلك النسبة على وجوه مختلفة لأن الأشياء يتعدى اطلاع على ماهياتها  
 فالوجود كلي وإن كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق  
 ثم أورد القاض عليه أن الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع  
 الشبهة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد • وأجاب عن الأول • بأن الكلام  
 في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ فإنه يجوز أن  
 يكون مفهومًا كليًا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك  
 في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته • وعن الثاني • بأن  
 المتشع هو البرهان وما يؤدى إليه لا الاشتهار في السنة الأقوام بموتة الأوهام  
 • ونحن نقول • يجب أولا أن يحصل معاني الألفاظ التي يقع الحكم عليها  
 أو بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقيقة الأحكام وبطلانها  
 فإدراك ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم  
 إليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان أن الوجود موجود إن كان  
 ما تشعهم العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح أيضا  
 في الوجود وإن كان مراد • ما صرح به من بعده أنه الشيء الذي له نسبة إلى  
 الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود إذ نسبة الشيء إلى نفسه لا تعقل  
 إلا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان أنه موجود وإن كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليست حتى ينظر في صحته وفساده . ثم قوله  
 فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً إن أراد به أن الوجود الذي هو عين الواجب  
 وأنه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لأحد في ذلك  
 لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة  
 مخصوصة إلى حضرة الوجود لانه لا يجوز أن يكون معنى آخر أعظم من هذا  
 الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الأمر يكون هو ماهية  
 الوجود كما ذهب إليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة  
 وليس في المقدمات السابقة ما يتنبى هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة  
 موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الأمر . والحاصل أنه إن كان  
 لبداهات العقل من التصورات والتصديقات والملازم منها من النظريات  
 القطعية اعتبار في تحقق الأشياء فهو يديهته فهم أن للوجود معنى كلياً مشتركاً  
 بين الموجودات وهو الكون والتحقيق ويحكم قطعاً بأن الممكنات متصفة به  
 في نفس الأمر بحيث لا تنسبته إليه أصلاً وإن لهذا السواد وهذه الحرارة  
 وأمثالها لمخالفتها حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الأشياء  
 موجودة أنها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد أن لها نسبة إلى الوجود  
 يعني غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم يأتي شيئاً ما ذكر فليس بحق وإن  
 لم يكن لبداهاته ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من أصله لانه  
 بنى الأمر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة أخرى  
 في الوجود يعترف صاحبها بأنها خارجة عن طور العقل وأنه لا يمكن

الوصول اليها يحاثل العقل ودلائله ويحكم بان العقل منزول  
عن ادراكها كالحس عن ادراك العقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات  
واحدة لا تركيب فيها اصلا لا تعد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على  
ها كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي  
عينها وحقيقتها وانما تازت وتعددت بتقديرات وتعينات اعتبارية كالبحر  
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعي انه  
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل منزول بالكلية  
اعن ادراك كثير من الالميات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء واما ان  
دراك تقاضها والحكم بها احكاما بدعية او مترتبة عليها لازمة منها قطعافلا  
وقد اورد توضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه  
لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها ميرة ثلاث مراتب . الاولى . ان  
يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس  
فانه يتبرشعاعا وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشمع والشمس  
التي يستفاد الشمع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال  
الشمع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى  
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن  
اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها الثالثة . ان  
يكون متبرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور  
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو متبر لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس  
وسائر الاشياء . انه يظهر عليها بواسطته على حسب قابليتها والمرتبة  
في الميرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي  
والاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب . اولها . ان يكون وجودها  
مستفاد امنى غيرها كما هو المشهور في وجود المكينات وهاتلاته اشياء  
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود  
عن الوجود به جائز بل واقع . وذنيتها . ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع  
زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه  
المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثتها . ان  
يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له  
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابد الاشياء عن العدم كما ان النور ابد  
الاشياء عن الظلمة . وكان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه  
وفي هذه المرتبة شئ واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود  
به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الوجودية اعلى من هذه المرتبة لان  
في المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الوجود به لكونه  
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف  
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان  
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الوجودية فيكون  
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموعدة الصوفية هذا ما قيل

\* ونحن نقول \* قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه مسموع  
 فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشيء بنفسه بدية بل من محققهم من  
 صرح بان صور ذلك الانصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين  
 متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا  
 ه فقول القائل الوجود موجودا ومعدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد  
 عبارات ليس لها معان محصلة ومفومات ثابثة عند العقل وما يقال الترديد  
 بين القيصين حصر عقلي بدعي بل من احل البدديات فرادهم ان كل  
 مفهوم متغاير لمفهومى قيصين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصرا  
 بد يهاضاد قاصورة وانما لم يحصر وابهذا التقييد لانه المبادر من قولهم ترديد  
 الشيء بين القيصين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به اولا ترى ان ترديد  
 احد القيصين بين نفسه وتقيضه مما لا ينصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض  
 واما ليس بابيض مثلا كان ترديد مقبولا صحيحا بدية واما اذا قلت الجسم  
 اما جسم واما ليس جسما وارتدت بالجسم مفهومه لا ماصدق عليه لم يكن  
 ذلك ترديد بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح  
 ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولا مفهوم ثابت  
 عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتبارى كاف في امكان تصور  
 النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم  
 اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثانى لان الاول صحيح  
 دون الثانى بحكم البدية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما  
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل  
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثلهما بعد بالنسبة الى العدم فان  
شيئاً منها لا ينصور ان يصير وصفه فان احد الايتوم ان الوجود متمركز او ساكن  
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر  
فهو لا يبعد بكم نفعوا الله الموفق \* ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج  
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج  
لى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده \* واجاب الفاضل  
عنه بانه يدفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد  
ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن  
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجوده \* وفيه نظر على \* لان الاعتراض ما كان  
الاسنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده  
او موجوده ممكن فعلي الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك  
اصلاً وما ذكره او لا من الشرطية فهو مسلم عند المعارض لا نزاع له فيه  
فلم يرد على إعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة وليس الا انا نصطليح  
على تسمية المحتاج الى الغير طلقاً ممكننا سواء كان الغير وجوده او موجوده  
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى  
لان الدليل كما ذكر سابقاً لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه  
موجوداً الى موجود ولا يدل على امتناع اتهم سلسلة الوجودات الى موجود لم يكن



وجود مقتضى ذاته . فان قال . لا يجوز ان يكون الشيء علته لوجوده كما  
تقدم فلا احتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي  
هو موجوده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا يتعلق له بما ذكره  
هنا فتكرن مقدّماته المذكورة ضائعة فوضع ان اندفاع الاعتراض انما هو  
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيبين به انه وارد وهذا البحث  
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان الشروط فيه اقتصار الكلام على  
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة  
مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض  
لترويحها بهويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنية جدا عن  
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال .

✽ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ✽

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من  
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث  
بيان ضعف ما استدلّت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة  
والآية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل  
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلوجهين احدهما  
ان كل جسم منقسم الى آخر مقدّماته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى  
اجزاء معنوية وهو المهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن للمم  
وثانها ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصرا او من جنسه

ان كان فلكيا اذا الجسم جنس لجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا  
وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مر كبالانه يشارك  
ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك  
غير ما به الامتياز فيكون مر كبا منها وكل مر كب ممكن وانما قلنا يلزم كونه  
معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن  
اغيره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له  
مشارك في الماهية والاي لم يخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان  
هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك  
فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون  
الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها  
من وجه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال  
اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم  
ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا ويرد عليه ان هذه  
المقدمات لا بطلان كون الواجب جساما لو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا  
لضاعت المقدمات اذا الجسم ظاهر كونه مر كبا من المادة والصورة عندهم  
فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون اتمامها خراط القناد  
واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون  
الواجب معلولا ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع ان يميز ان  
يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء  
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموحدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني  
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلمحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا  
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للكن بهذا المعنى فقط  
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني  
ايضا حيث لم يتم الدليل على امتناع كونه جسماعلى الاطلاق غاية انه دل  
على امتناع كونه جسماله مشترك نوعي كالتعصريات مع ان لزوم المشارك  
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المانع لانه لا دليل له الا استقراء  
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنازل وتسليم هذا لا يدل الدليل على  
امتناع كونه جسماليس له مشترك نوعي كالتفكيكات . الثاني . ان الله تعالى  
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر  
واعراض فان كان فاعلا الاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض  
محتاجة الى محملها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون  
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فليزم ان  
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته  
لانه لا يكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان  
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال  
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا شيئا واحدا وهذا لا يلزم ذلك لان  
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى  
 ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرما او كانت قريباته  
 والشمس لا تضيء الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا المثالها فان لا يكون فاعلة  
 لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا للجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون  
 فاعلا لجزئه لان جزئه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء  
 الجسم هما المهيولى والصورة ولا ينصور الوضع لشيء منها لان المراد بالوضع  
 هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه  
 فالقيام والعود وضمان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان  
 مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من المهيولى والصورة ليس  
 بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منها  
 فلا يكون فاعلا للجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لمهيولى ولا للصورة  
 لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذي  
 هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب • والاعتراض عليه • اما اولاه  
 فان ما ذكره في بيان ان الصورة الجسمية لا تنقل الا بمشاركة الوضع من  
 الامثلة استقرأ ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات •  
 واستدل عليه الامام الرازي بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما يقرب من  
 محلها فيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحادثة في هذا الجسم تسخن  
 البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى  
 من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص شيء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة  
 جسمانية بل مجردة • ولا ينبغي ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء  
 التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل  
 على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى  
 الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالتها • وايضا المفروض في  
 تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالتها القريبة منها  
 والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم  
 استواء نسبتها الى الكل الشامل لحملها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه  
 من حلولها في غيره • وامتدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور  
 متفان • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما  
 ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة  
 تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • وصور قوامها بذاتها والابواب  
 الاجسام كالانفس المفارقة لذاتها لا فعلها لكن النفس انما جعلت خاصة  
 للجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا  
 كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن تفصل ذلك الجسم  
 هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • وفيه ايضا نظر •  
 لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لحملها او متعلقها  
 وضع ما اذا فعلها الا يكون الا بواسطة المادة والمادة المتفارقة مع الصورة لا بد لها  
 من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهر

غير محتاج الى بيان لانه لا ينبغي على احد ان كل جسم له وضع بل انه لا بدلفعلها  
من وضع مخصوص معين لمحلّه مع مفعولها مثل القرب والمقابلّة ونحو ذلك  
والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا  
بما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس  
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع  
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا  
الاشكال الى اصل كلامهم وادعى صاحب المحاكات ان هذا الحكم اعنى صورة  
الجسم انما تغفل بمشاركة الوضع بدسبى وهذا ثبت عتيد لكل مدعى يتقطع عن حجة  
بعض مقدّماته لكن ان كان هذا مفيدا للمناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر  
الا اذا كانت البداهة واضحة وانى نعلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل  
كيف والا يعجز عن مثله مدعى فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد هو اما ثانيا فانهم  
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول  
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة  
لان قبض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة  
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان  
كان لما وضع معها مصحح لذلك التأثير فلم لا يصح معه تأثيرها فيها بايجاد صورة  
لها فان قيل الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد  
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المتروكة بالصورة المادية مثلا وضع مع  
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المادية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية اولاً ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية زوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها لم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطاً باحدى الصور المتعاقبة لا بينهما فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهوى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهوى مع بقائها حينها اجبت بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعملة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكان قوام السقف مشروط بالذات عامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم بقي والاسقط بزوال بعضها اذ المخلف الآخر في آن زواله ويتأق مثل هذا بين التأثير والوضع بان تقول لا نسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لاعلى التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية واخر مع الصورة الهوائية لم ينف في آن قط شرط التأثير فلم يتنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق هو امثاله فاقبل ان المادى يتأثر عن الجبر - لكن من حيث مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحمله بالمادة مؤثراً الخصوصية ذاته في الجبر فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان في الماد او متخيزا للوضع واي فرق بين التأثير  
والدثر في ذلك \* واما رابعه فاقبل اننا نجد ان الماديات كثيرا ماتوثر في  
المحددات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة متأثرة بالاعراض  
النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتفع في القوى المدركة  
للجزيئات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع  
لها هكذا قيل \* ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فليهم  
ان يحملوه حال كونها منفعة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين  
متاعها ومحل الفعل اذ هما واحد فان رجع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا وبالجملة  
كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطورا بلا مستدركا  
لا حاجة اليه اصلا وهوان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون  
فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورة  
والى ما استدلو به عليه بل يكفهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركه  
الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بآثاره فاذا ن لا يكون فاعلا لما رقى  
الى آخر ما ذكرنا من المقدمات \* الثالث \* ما اورد الامام حجة الاسلام  
ارحمة الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور  
ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على نفي لاماد وكل جسم فرض  
يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به  
فلا يكون شيء منها مبدأ اوليا واجاب عنه \* بانه يجوز ان يكون ذلك  
الاختصاص اكون الظام الكل منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغرا وكبرا



منه كما انكم قلتم ان اقاد الجرم الاقصى القللك الا عظم مقدر ابقدراره  
 الخصوص وسائر التقادير بالنظر الى ذلك الفيض على السواء ولكن تعينوا  
 لكون النظائر فوجب بهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذا اذا قدر  
 غير معقول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم اخنص بهذا  
 دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان  
 امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به  
 بحيث يختلف بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بئله فالاولى ان يجاب  
 بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته  
 لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس للكلام استدلالا وجوبا  
 اختصاصا بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء •

❀ البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم ❀

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعيينهم عن اقامة الدليل  
 على ان العالم صانعا وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان  
 عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع المطلوب في الموضعين من حيث  
 هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق  
 فاخذى المسئلين كانت غيبة عن الاخرى فلذا اتركتنا هنا هذه المسئلة  
 واوردنا بدلا لها ما هو اساس للباحث الآتي وهو بيان حقيقة العلم ولم فيه  
 كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متخير في ان  
 حقيقة ما ذكره ذلك انه فسر في موضع بالجرم عن المادة فلي هذا يكون امرا اعدما

ولا ينبغي فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر الناقل المطابقة لما هيته المعلوم وتستمع كلاما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد إضافة هذه الكليات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه سيفي حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايراده الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا لا اضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبهم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند الموجد لا بوجود اصيل بل بوجود ظلي ويان هذا ان انشي قد يوجد بوجوده يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف لمجاور واستخافه واحرقه وتويره للار ويسي هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجوده لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا دهنيا وظليا

وغير اصل ويسمى الوجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجود ينشئ واحدا لتغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور. فان قيل. ماذا كرم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمقتولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والقردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية. قلنا. المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها. واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بـلوازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي. ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين. الاول. اننا نقل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كـبعض الاشكال

المندسبة بل التي يتمتع وجودها في الخارج كاجتماع التضيئين وارفعاهما  
 وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن  
 هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول  
 لان التورية لا تنقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما  
 صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس  
 في الخارج لان المفروض هذا هو في الذهن لانها متقابلان ليس  
 بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين  
 المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول  
 دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل  
 حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات متعاقبة  
 تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولاه انه ممتاز في تلك الحالة عما  
 عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات  
 هو دون غيره فالتنا في بين كلامهم هذين اظهر من ان يتردد فيه احد  
 وما يدكر في دفعه مكابرة صريحة مع اننا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم  
 البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف  
 فيه كثيرون غير مسموعة الثاني اتانحكم على الاشياء المذكورة احكاما  
 ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها  
 باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتى  
 يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبت شيء لا خرف في نفس الامر يستدعي  
ثبوت الاخر فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة  
فيها. والاعتراض عليه. اما اولافان ماذكرتم متعوض بقولنا المعدوم المطلق  
اي في الخارج والذهن معامق للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتي  
صادق قطعا ولا يتصور للحكم عليه فيه ثبوت اصلا. واجاب عنه.  
بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن  
حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو  
ماقت لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت الحكم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت  
الحكم به له وعلى تقدير كون الحكم عليه هنا موجود في الذهن لا يثبت  
له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له  
تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر وامانا نيا فان  
نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكرناه في الخارج والذهن لاشكل معنى  
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر  
خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة  
ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا  
حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب  
\* فان قيل \* الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل  
منها في عقولنا مطابقة لما هي بمعنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب  
فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق \* قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اى وجود خارجي فيلزم ان يكون المتع في الخارج والمعدوم فيه ابدا  
موجودا فيه واما ثبوت ظلي اى وجود ذهني فيلزم مطابقتها لنا في نفس  
الامر ويعود الاشكال بهذا فيه مع ان انقها من هذا المعنى من هذه  
البارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس  
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو  
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا  
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار  
المعتبر وفرض القارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم  
ثبت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون  
الشيء كذا في الخارج فعناه انه كذا في وجوده الخارجى اى وجوده الاصلى  
كما عرفت فنفس الامر متناول الخارج والذهن لكنهما اعم من الخارج مطلقا  
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن  
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لافي الذهن بان يكون في الخارج  
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لاني نفس الامر كما كواذب  
فلا تباين الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن  
لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فانصافها بالية في الذهن الا انه ليس للوجود  
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم الممول فان العقل يحكم انه ارتفعت  
حركة اليد فان رفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقل ارتفعت حركة المفتاح  
وارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركه اليد فوجدت حركه المفتاح ولا يجوز العكس الا ان  
 عدم العلة للم يمكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة  
 في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا  
 هذا كلامه مع نوع تغيير للمعبرة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة  
 على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة للمعدومات  
 حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاقي مثل هذا في الكواذب فظهر  
 الفرق وان دفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا  
 من الاحكام الصادقة على المعدومات والمنتمات مطلقا في الخارج  
 والذهن مما لا يثبت لمحال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا  
 توقف كون عدم العلة لعل لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى  
 يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار  
 علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي  
 لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا  
 ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان  
 وجودها فيه اي تساوى وجودها وعدمها فيه بالظن الى ذواتها ثابت قبل  
 وجودها في الذهن فوجودها وجود لا في الخارج ولا في المذهن لما قررنا  
 من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة  
 المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر  
 بمساواته لعدم كان عدمه ايضا بالضرورة متصفا فيهما بمساواته للوجود ولا

تحقق احد المتضامين الحقيقين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا  
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدسة  
القائلة بثبوت الشيء لا خريستدعى ثبوت ذلك الاخر في حيز المنع فان  
قيل • كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية قلنا الضرورى ان وجود  
الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والياض ونحوها للجسم يستدعى وجود  
موصوفاتها واما الثبوت الذى هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود  
حقيقة الا ترى ان للمعى ثبوتها في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا  
فاحصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض انصاف الاشياء بها واستدعاء  
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء  
مع اتا قد قد منانا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار  
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فليعلم بيان ما بدعونه ودفع ما نورد  
على ادلتهم بما لا يبق معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة مادعوه قطعا  
ضرورة او برهانها بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع النظر في كتابنا  
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم • فتحقق  
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد  
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذى ادعوه ام الموجود بهذا الوجود  
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث  
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك  
لذات المجردة وامثال هذا • وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون



حقيقة متمثلة عند المدرك يعنى حاضرة عنده من قولم مثل بين يديه هو  
 اى انصب عند قائما ❦ وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول او باقاي معناه  
 في غاية الشبوح لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف والوجود ليس منها  
 مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للعلوم ❦ فلذا قال  
 المحققون العلم عندم هو الصورة نفسها ومهادم بقولم حصول الصورة  
 الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام ومرادهم  
 انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثرون  
 ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى ❦ وبما قررناه آتقا وما يتنا  
 سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما  
 اعتبارى ومن اختلاف احكام الشئ ولوازمه باختلاف وجوديه وانه  
 لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر  
 سقط عنهم كثير من الاعتراضات التى اوردت عليهم في هذا المقام مثل  
 انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في  
 الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد  
 وبالا عوجاج مثلا حارا واسودا ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد  
 والياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين ❦ ومثل انه يلزم ان  
 يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شئ ويمكن حصول الجبل بظمه بل  
 حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها واللوازم بينة  
 الاطلاق الى غير ذلك مما اورده الامام الرازى وغيره ووجه سقوطها

يظهر بادي تامل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات  
قوية لا مدفع لها . احدها \* ان العلم من الاعراض الفسائية كما اعترفوا به  
فيكون موجودا بوجود اصيل وثابا النفس موجالاته فالفنس بها وكون محم  
النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا  
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات الفسائية مثل القدرة  
وغيرها وان كان محالها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على  
وجودها هالك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها  
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير  
موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدها  
الآخر \* وثانيها \* ان الشيء كثيرا مانع لا بكنه بل بوجه من وجوه كما  
نعلم الانسان بالضحك ولاشبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة  
في الذهن والا كان معلوما لكنه بل ان كان لماهية الضحك فتعريفه  
المذكور للعلم اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه  
مع ان اكثر علومنا من هذا القيل \* وثالثها \* ان العلم عرض كما ذكرنا  
والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا اذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون  
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا  
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال \* فان قيل \* المحال ان يكون الشيء عرضا  
وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا لا يلزم ذلك فلان  
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا منقاة في هذا  
ولافيا اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاختبار الثاني  
من اخرى منها فلا محذور \* قلناه المعتبر في كون الشيء جوهر او عرضا  
وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك  
والايلازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد \* وهذه  
الاعتراضات لا تخلص عنها للذاهبين الى ان الوجود في الذهن هو نفس  
الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامان ذهب منهم الى ان الوجود  
في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شبح ومثال له كصورة القرس  
المنقوشة على الجدار واذا قيل للعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز  
اي صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو  
كالظلال له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذه الاعتراضين  
اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذى الصورة في كونها موجودين  
بوجود اصيل او بوجد ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا ولا في كونها جوهرين  
او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجد اصيل في الذهن  
وما هي صورة له موجود ابو وجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور وجاز  
ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بالنفس  
وذو الصورة جوهر العدم قيامه في وجوده الخارجى بشيء وكذا جاز  
بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا  
محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا ينفى عليك انه ليس على هذا الرأى

لشيء حقيقة وجود ذهني أي غير أصيل ظلي هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في ذهن وجود خارجي وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته •

﴿ البحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء ﴾

اماعند الملمين فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعله بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره واللم به • وما يقال • من انه قد يصدر من التائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعوره ليس بشيء لان استلزام الارادة للعالم بالمراد ضروري ومن اين يعلم فعلها ذلك بالاختيار وبدون العلم ثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتائنا واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات • فمنهم من لا يثبت له علم بشيء اصلا لا بذاته ولا بغيره • ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره • ومنهم من مذهبه على العكس • ومنهم من يثبت علمه بالجميع لا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو علي والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا البحث والاخيرين في بحثين آخرين فنقول اورده واعلم انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة دليلين. احدها انه مجرد اي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا  
اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان  
المانع من كون الشيء معقولا تمامه هو اللواحق المادية والمجرد منزله عنها فلا مانع من  
كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل  
فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعقلات الاشياء  
وايضا نعلم بالضرورة ان كل مانع لها يمكن لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه  
ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشئيين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا  
فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحيث ان لم يكن  
ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته  
في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما  
في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء  
كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون  
مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله  
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له  
لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم  
الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا  
ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه  
قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا تصور تلك المقارنة الا بحصول  
تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا اذ اثبت امكان تعقله لها ثبت

تعلقه لما بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لما بالفعل دائما  
والاجاز وجوب شيء له لكنه لم يزل الحدوث مشروطا بالمادة كما  
سلف والمجرد يرى من المدة وانما قلناه في وجوده الخارجى قائم بنفسه  
لثلاثتهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق  
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغى ان تكون  
عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى  
هو محل لها فاذا زيد هذا التقييد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية  
الاقدام فى كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارسام اى بعض  
منها قرض فى الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرسمة  
فما عداها هو المطلوب فادامت صور اعقلية ليست واحدة منها عاقلة  
لغيرها بل العاقل لما جميعا هو المجرد الذى حلت في فيه واما اذا وجدت  
واحدة منها فى الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فينبغى ان تكون محلا  
لما يقارن بها فتكون عاقلة له وهذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو  
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبنية من قبلهم بدليل نام  
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانهم من  
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذا الحقيقة ولا نلتفت الى دليلهم ونقول  
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا  
فى كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم  
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انها مجردة

وكذا حقيقة القول والنفوس وسائر اتوى اتصاله والمنفعة كما عترفوا به عندهم غير مقولة فمن اين الجزم بإمكان تعقلها ولو سلم فلانسلم ان كل ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ما عداها وشئ من الوجهين الذين ذكرنا في يانه لا دليل لهم على عدم تنافي التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لهم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انها هو بإمكان بعض الاحكام على كل ما تعقله لا بكها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استغنى عنه وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكرنا من ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته في العقل ممنوع وما يبطله قد مروا لو سلم انه يلزم منه امكان مقارنة تعقلها في العقل فلانسلم انه يلزم منه امكان مقارنة تعقلها مطلقا وما ذكرنا من ان امكان المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان الشئ لا يكون ابد امشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا وممتنا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شئ واجبا وممتنا وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها ارتفعت موانعها وجب والامتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا يتفك عند ابد لكن هنا امور ثلاثة متخلعة بالماهية مقاربة سالين في محل مقارنة المجرد و ماهية غيره اذ اتعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منها للعقل ومقارنة

المحل للمحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرى وان كانا متلازمين في  
 التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض تصف بالثانية دون الثالثة وانما  
 الجواهر غير الصورة تصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثالثة  
 ماهيات مختلفة وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منهما ممكن  
 ابد او ليس امكان شيء منها مشروطا بشيء ولا يتفك امكانه عنه اصلا لكن  
 تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل  
 وهذا الحصول مشروط بامكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس  
 مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في  
 العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شيء فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان  
 الامور العقلية والخارجية كثير اما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكره  
 فظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما ذكر حكم عليها بالمنع لاجتماع  
 وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنة بينها  
 وهي مشروطة بامكانها فتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على حاجبه  
 وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا في سواء كان في العقل او في  
 الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم ممكن مقارنتها في الخارج ايضا  
 وانها لا تصور الا بحصول تلك الماهية في الخارج تلتا نسلم امكان العقله ذ  
 وانما يلزم لو كان ذلك حصوله في العقل او مشروطة بعدمه وعلا لايستلزم  
 ان يكون ذلك الحصول شرط لا يتصل غير مستلزما فلا يلزم من تحققه  
 حيث ما كان تحقق العقل ولا يمكن له لو في بيان تدفيع التقص



بزيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم  
 ان تكون متساوية في اتمام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال  
 والثاني هو المطلوب \* فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشيئين  
 في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف  
 الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا يوجد بينهما تساوي في امر ما فجاز  
 ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي اتمامها باخرى منها وفي  
 اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة  
 والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية  
 تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة  
 الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل  
 من الشيئين حالاً في الآخر ومحله باعتبار وجودهما الخارجى واما اذا كانت  
 الحالية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين  
 يعقل كل منهما الآخر ويصير حالاً فيه ومحله ولا امتناع فيه نعم جازان تبين  
 استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره  
 من الدليل \* وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة  
 لو اشغلنا بنقلها ويان ما فيها من التعسف لا دى الى التطويل مع اننا  
 لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تأمل في هذه الاعتراضات  
 لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف  
 في اصل المطلوب الذى هو ابطال الدليل \* وثانيها \* انه تعالى لو كان عالماً

بذاته كانت عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر  
 اما الملازمة فلانه تعالى علما ما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلة  
 يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سياتى في البحث الذي يتلو  
 هذا البحث والاعتراض عليه • اما أولا • فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة  
 فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات  
 ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها  
 والوجود الذي هنى غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة  
 الى المبردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سياتى فيما بعد  
 ولهذا استثنيت في اول الدعوى • واما ثانيا • فان قولكم العلم بالعلة يستلزم  
 العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات  
 معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك • وايضا ما تنسكون  
 به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى  
 وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول  
 والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية  
 والعلم بالعية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم  
 بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتسعين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه  
 بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي  
 ذكره وهو هو ايسر بدعي واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام  
 كما ستطالع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

﴿ المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته ﴾

وقد استدل لوعليه بوجوه ١٠ الاول ٠ انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه ٠ انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر . الثاني ٠ ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الفروا شئ الغريبة والالواحق للمادة عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لانه ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه ٠ انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بدعي ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئين ولو سلم فهذا الايتاني بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية  
 التغير الاعتباري بين المتبينين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه  
 عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب  
 كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود  
 الذي هو وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة  
 حالة في العالم وهذا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال  
 بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري  
 فاذا كروه او لا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه  
 هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا  
 لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا ثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول  
 ودليلهم الثاني لا ثباته بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم ما يفهمه بالضرورة  
 كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر افعاله ويعلم قطعا ان مجرد عدم  
 غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا  
 او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس  
 فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم  
 وهذا مما لا يشتبه على النصف فان ابوا الا الاصرار على توهمهم والاخرون  
 على تقليد فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم  
 دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل  
 نقيصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

واكمل من غير العالم فلو لم يكن الله تعالى عالماً لذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف واكل منه تعالى الله عن ذلك • والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس يجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتوه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما استستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته • وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فسلم لكنه لا يجد يكمن تفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتراكه بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٢ او نقائص مستحيلة على الله تعالى • وايضا الموصوف بها اكل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال على اصلكم •

المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالماً بالجزئيات المتغيرة •

قال الامام الرازى اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون البارى تعالى عالماً بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كاجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بالآلات جسمانية لان  
 التشكل لا يتصور الا متصفا وارتسام غير المتقسم بالمتقسم محال فيستحيل علمه  
 تعالى به لانه منزوع عن الآلات الجسمانية وعند قائلهم يمكن العلم حصول الصورة  
 لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المنفردة بثلاثة اوجه  
 - الاول - انه لو كان علما يلزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان  
 يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالة هيئته لما لزوم فلانه اذا كان زيد مثلا  
 سيد خل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم  
 شيئا منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما مر كبا واما بسيط او ان كان  
 الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئا  
 منهما او على الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيد خل  
 من الوجود الى العدم هو علمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم  
 احد الامرين - والاعتراض عليه - منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى  
 فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عند ناقس الاضافة بين  
 العلم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر  
 الانفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد  
 المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في  
 حق تعالى فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا  
 وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها  
 او تكون كافية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوتهامادام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها  
 مادام الذات والا لزم تخلف المعلوم عن علته التامة وان كان  
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاؤها عنه يكون محتاجا  
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له فنقل الكلام اليه حتى يتسلسل  
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها  
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث انتصافه بتلك الصفة  
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا في الوجوب الذي سمي  
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه • قلنا • هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون  
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تميز  
 لكن باعتبار السببية والاضافة فماد كرتهم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية  
 وبعضهم قل في الاعتراض على اصل الدليل يمنع الملازمة مستد بان العلم  
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم  
 الاول اذلي فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتبقى علم ولا  
 يتجدد علم بل العلم الاول الاذلي يستمر فلا يلزم تغيير من وجوده الى عدم  
 ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيد اميد خل  
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة  
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم  
 آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طروغ غفلة عن العلم الاول والله  
 تعالى منزّه عن هذا فاعلم • لا • انه سيدخل عيني عليه بانه دخل • وانكر

الآخرون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه • الاول • تنافي محمولها بالواطاة  
اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاده دخل جهل وبطل الدخول  
الاول جهل والثاني علم • الثاني • تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ  
يموزان يعلم الشخص انه علم ان زيد اميد خل النار ولا يعلم انه دخلها  
سواء علم انه دخلها ولا وكذا كيموزان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم  
انه سيد دخلها سواء علم انه سيد دخلها ولا • الثالث • تنافي شرطها فان شرط  
كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيد خل علما  
عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف  
لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع • الرابع • تغاير متعلقها اذ لاشبهة ان  
حقيقة دخل غير حقيقة سيد خل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين  
• الخامس • انه كثير ما يوجد احد هادون الآخرفان كثير من الامور  
يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا  
بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لاشبهة لاحد ان كثير من الامور  
يجب ان لا يحصل مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قل وقوعها بانها  
ستقع واتفكك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذا الوجود ان  
العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبت الملازمة وتم الدليل • وللاولين  
ان يقولوا سلما تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق  
بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لانه لا يزل على الماضي انتهى على الاستقبال  
وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمان فثبت معنى الماضي ما هو قبل زمان



حكمي هذا ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكمي هذا والمعيان لا يتحققان  
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا  
 ازلا وابد من غير تجديد ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه  
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل  
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغيير في علمه اذ ليس هناك علمان حتى  
 احدهما يتجدد والاخر وشي من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا  
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب  
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا  
 يعلم على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلم ان حيث ان بعضها واقع الآن  
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علمات الباعث الدخول تحت الازمنة  
 ثابنا بآلدهر وهذا كما انه تعالى لا يمكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة  
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا  
 كذلك لا يمكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس  
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور  
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل  
 وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها  
 بلا تغيير اصلا وليس مرادهم ماتوهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع  
 الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه  
 من ان العلم بالعلمة بوجوب العلم بالمعلوم ينافي ماتوهموه ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل  
 هذا القاضل عليه مذ هبهم في هذه المسئلة فنافاة مذ هبهم في هذه المسئلة  
 على اى محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عند هم لازمة وهذا يستلزم  
 تنافي اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المناقاة . والثاني . ان  
 دراك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان البارى تعالى مدركا لجزئيات كان  
 جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو  
 بآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذى المقدار فيما  
 الامقدار له محال بالضرورة وكان مراد هم بهذا الدليل اثبات عدم علمه  
 تعالى ببعض الجزئيات اعنى المشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما  
 والافند هم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عند هم وهومبنى  
 على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التحيل  
 وما يجرى مجراها من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات  
 كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة  
 بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك  
 المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبنى على انه ادراك  
 الشئ انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه واثن سلم فلانسلم ان انطباع  
 ذى المقدار له محمل وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار  
 باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود انذ هي  
 وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجى كما فيما نحن بصدد . على زعمهم

فلا نسلم استحالة فضلائع بدايتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود  
 الخارجى يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهنى طالبنا بالبرهان على  
 ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا  
 كثير من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء  
 ذا مقدار ليس منها الا ترى منهم قائلون بانطباع ذى المقدار العظيم كاعظم  
 جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا  
 لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره  
 بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما  
 قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من  
 انطباع ذى المقدار في غير ذى المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها  
 مع انها محل للمقادير - وفيه نظر - لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في  
 حد ذاتها ككفا قابلة للمقادير المنفوعة فتعند حلول ذى المقدار فيها تعرض لها  
 المقادير والافتتاح حلول ذى مقدار من حيث هو ذو مقدار فيها  
 لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقله واما المجرد الذي يتطبع فيه صور  
 المقولات على رأيهم فليس بما يمكن له عروض المقدار لا بصيب  
 ذاته ولا بحسب غيره - الثالث - ان العلم بان الشيء حاصل الآن  
 وليس بمحصل تابع لحصول ذلك الشيء اولا حصوله فلو كان الباري  
 تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما  
 تمام ذاته او جزأ منه فبازم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غية عن اليان او صفة زائدة عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال \* والاعتراض عليه \* اننا نسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي هو للمكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا نقدر كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض العلم بالكليات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري فينتهي فيها اجراء ما ذكرناه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التابعة التي ذكرناها في الاضافة فقط \*

في البحث الرابع عشر انه حل للفلك قس ناطقة متحركة بالارادة اولا \* اثبتنا الفلاسفة وانكروا المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كمتعلق نفوسنا بابدتنا وتحركة بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابد اثباته لادليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفها ولا باثباتها ولا يتم ما اوردته الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحررهم من هيبهم في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى \* امامنا هيبهم \* فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كالاته واستكمالها بما عن الفلك وجوهر الآخر مطبعا في مادته وصورته  
 بمنزلة نفس الحيوانية لتأثر قسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضطباع  
 ويقال له النفس الجسمية والنفس المطبوعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس  
 للفلك نفس غيره \* واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر الآخر  
 مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحرك مستكملا  
 بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة  
 للكليات بذواتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمية \* والامام الرازي  
 جعل مبدء الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدء الارادة الجزئية  
 تلك النفس المطبوعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه  
 ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا اقسين اعني ذا ذاتين  
 متباينتين وهو آلة لها معا بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان  
 لم يدرك لكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت  
 صور الجزئيات مرسمة في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة  
 في ادراك الجزئيات كخيا لتباين نسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير  
 سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فلي هذا ليكون الفلك  
 حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو  
 حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس  
 للفلك ومبيح في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى  
 اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى. واما استبدالهم \* على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسكيات احدهما لا ثبات النفس المجردة وثانيهما  
لا ثبات النفس الجسائية

في المسلك الاول لم فيه وجهان الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة  
لكان يبدو هاجمرد او هو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل  
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصود بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود  
بالذات المسمى بالفرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها  
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثن  
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من  
الحركة امر آخرو لا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة  
والالزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب  
الحل دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالتفعل لا بغير  
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة  
الى الفعل وليس المقصود وضعها شخصيا بعينه والاذان لم يقع ذلك ان شخص  
ابدا كانت حركته لازمة الابدية ههنا محض وهدر اصر فلو هذا امتنع على  
تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من المرات لزوم وقوفه  
عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان  
المقصود منها هو وضع معين كلي فان قيل هذا الكلام متناقض لان  
كون الشيء معينا يفي كونه كليا وكونه كليا يفي كونه معينا قلنا لا كذلك  
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاته وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كل نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه  
 وبهذا الاعتبار يكون قسما للكل فالشبهة انما تنشأ من هذا واذا كان المقصود  
 من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد  
 اليه لان المقصد الى المجهول محال بدنية والعامل للامر الكلي لا يجوز ان  
 يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه  
 ليكون عقلا اذ الفروض انه متعلق بحرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد  
 الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة  
 الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدئا وانفسنا مجردة وهذا ما اوردناه  
 • فان قيل • ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك  
 نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات  
 عليه وصعب الامر عليهم باقتطاعهم عن الجواب عنها وصلوا كفتوا بان  
 يقولوا الفرض سواء كان نفس الحركة ونفي آخر اما ان يكون جزئيا معينا  
 منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات قلنا • ان  
 ان حركة كل فلك بل كل حركة مبدئية الى متنها عند امر جزئي بسيط  
 لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الفرض نفس الحركة  
 لم يتم قولهم الفرض ليس جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك  
 لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة  
 الى سكون فاللزوم ممتنع ولا يلزم ذلك لو لم يكن هذا الحزبي غرضه دائما  
 وان اريد توقفه عن سكونه لم يتعد الى حزبي آخر فالامر كذلك فطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فلاستدل فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات  
واما صدق المقدمة فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية  
والثاني انها اتمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية  
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة  
لا بد لها من مبدأ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا  
صته في الوضع او لا فان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق  
وان كان الثاني فلا يتخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة  
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك  
كالنفس الجسمية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية لذلك على ما هو  
ظاهر مذهب المشائين وكان خارجا عنه لكن لا بحيث يتأزعه في الوضع  
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة  
بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال اولها كما اذا هبط الحجر منه  
واما بطلان الاخيرين . اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة  
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك  
بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من  
الاورضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو معلوب الى ان يحصل  
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء انصبغ لزم ان يكون شيء الواحد  
بعينه مطلوبا بالطبع ومهر و باعنه بالطبع وهو . بخلاف ما اذا كانت  
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض بعد حصوله من غير غرض



آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يظهر  
بعد حصوله ان عدله اولى من وجوده واما القسرية فلو جبين احد هما  
ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستدبرة  
لا يجوز ان تكون بانقضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على القسرك فضلا  
عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شيء من الحركتين  
مقتضى طبع ان تلك فلا تصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون  
قسرية وثالثا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن  
في طباع المتصور ما يقاوم القسرا فنفرض انه حركة بقوة معينة في مسافة  
معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا ممتنع وقوع حركة ما لا في  
زمان ونفرض ساعة ثم قد رانه حرك جسم آخر في طبعه ميل الى خلاف  
جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه  
ايضا في زمان لا ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود  
المعاوق ولنفرض ساعتين ثم نقدر انه حرك جسم ثالثا في طباعه ميل الى خلاف  
جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة  
فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوتت  
الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت  
ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة للحركة والمسافة فيها  
واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف  
معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كرمان الحركة العادية للمعاق فتكون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة لامع المعاق وهذا محال • فان قيل • هذا منقوض بان جميع الافلاك تنحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية • قلنا • المقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا الرضوية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلانها في السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب ثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب • هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك • والاعتراض عليه • اننا لانسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يقرب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعله والباعث على اقدمه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم • فان قيل • غرض الفعل لا بد ان يكون مقارنا له بالذات اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة ارادية لا بد لها من غرض لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها • قلنا • الفعل الذي يحمل نفس الحركة غرضه هو ايجاد الفاعل اياها لا شبهة في تباينها فلا محذور • وقد يقال • في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة لا يمكن ان يقتضيها لانه محرك قار للذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك لان مقتضى الشيء دوم بدوامه وملاقراره في ذاته لا يمكن ان 'ن' دوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاته بل لشيء آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذته كذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر • اما اولافلان قوله مقتضى الشيء دوم بدوامه ان اراد به انه دوم وجوده بدوام وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبداء الى المتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى المتوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حمل من حدود المسافة لانها لاتدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اینه  
 ووضعه وغيرهما من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تقل عليه  
 ضرورة ولا برهان كيف وانقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة  
 فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر  
 بطلان ذلك القول وان كان الثاني فنقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى  
 اذ كل غير قار الذات مفتر البتة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل  
 محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم  
 في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو  
 يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق لارادة بوجوده  
 لا بدوامه وقراره لضر من الاغراض واما ان يافلان ما ذكره على تقدير  
 تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون  
 المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها ولا يلزم من هذا ان  
 لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بنوسط شيء  
 آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بنوسط مطلوب  
 آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة  
 بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست لا التأوى الى الغير والتوجه  
 اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه  
 ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقواكم  
 ان طلب المحال دائما محال انه المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

باستحالة المطلوب ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى  
 يتمتع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعلقات  
 وغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا يبرهان  
 اصلا ولو سلم فاذ كرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضعا بينه من ان هذا  
 الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما  
 يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع  
 ارادة اخرى متعلقة بوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد لنفي  
 ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا الا النفس الجسدية  
 المدركة للجزئيات المريدة لما ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة  
 ولو سلم فلا نسلم ان العاقل الامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على  
 ان يكون الثقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد ينابطلانه واما ما ذكرتم  
 في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك  
 ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوعة وما ذكرتم  
 في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا  
 بالطبع وبطلان اللازم متقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم  
 ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا لا يلزم ان يكون المطلوب بالطبع  
 متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها  
 وكل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة جهنم مطلوبا بالاطبع  
 ومتروكا بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة \* وقد بطل كون كل  
 منها طبيعيا حيثذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم  
 لا تقولون به \* فان قيل \* لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية  
 ما يلزم في الحركة للسند يرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع  
 مهرو باعنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة  
 ليست لان وقوع التحريك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول  
 المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المتعنى لا يمكن بدون ذلك \* قلت .  
 انقل ذلك لايتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها  
 باطل \* الطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او مزوم  
 من مزوماتها لا يمكن بدون ذلك \* وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧  
 فان كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوب او مهرو با  
 عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الهرب عن الشيء طلبا له وهو ليس  
 الاستحالة \* ويترب عليه ان ترثوضع او حد ليس طلبا له بعينه لانعدامه  
 بتركه واستحالة اعادته غاية انه يكون طلبا له فلا يلزم كون المهروب عنه  
 مطلوب او لا كون الهرب عنه طلبا له كيف ولو صح ما ذكر لزم ان تمتنع الحركة  
 المستديرة مطلقاى سواء كانت طبيعية او ارادية بقسرية لان كون الشيء  
 توجهه اليه بعينه محال قطعوا على ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة  
 هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة القلب لا يجوز  
 ان تكون قسرية ممنوع وما ينتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لا يكون

الاحلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما  
للقاسر لزم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون  
المعاق وهو باطل فاسد بمقد حيه اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان  
عادت الزمانين في الحركتين الاخيرتين لذاتهما تقتضيان مقدار من الزمان  
لا متاع اى حركة كانت لافي زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث  
بحسب المسافة وتماثل القوة الحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان  
من غير تفاوت فيه ولا تعاق له بالمقاوم والمعاق وهو كما فرض ساعة ففي  
الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذ فرض  
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان  
الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع  
المعاق كهي لامع المعاق وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة  
لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك  
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان  
كل زمان مقسم فلزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل  
مسافة اخر كالحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى  
وكذا ما قيل من ان زمان قابل للتقسام عندهم الى غير النهاية  
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة  
فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي  
يضاح حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي قدرا معيناً من الزمان بل مطلق الزمان واما  
 خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فتفاوت بين المقادير انما  
 هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لانا  
 لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي قدرا معيناً من الزمان و ليس بنا في  
 بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الـثلاث بحسب خصوصياتها  
 الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان  
 الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة  
 الحركة الى فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في  
 نصف ذلك الزمان يمكننا في الواقع واثبات هذا مشكل جداً واما بطلان  
 اللازم فلان المعاق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في  
 العوق فتكون حركة ذي هذا المعاق كحركة عديم المعاق بالضرورة  
 ولا امتناع فيه ثم نقول ذلكم تعارض بحركة التود بالقسر الى السفلى  
 اذا غرزي الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية  
 و ليس بينها وبين ما اذا غرزي الجدار او السقف فرق مع انها ليست على  
 خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف  
 الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقاً وما وردتوه  
 من الدليل على تقدير تسليم صحته فاما هو في المحدد للجهات خاصة  
 ولم تذكر واد لئلا شاملا للافلاك كلها حتى يظن في صحته وفساده  
 ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته



كيف كانت قسرية كما في الجسم المنصري اذا كان في حيزه الطبيعي  
 فان قيل . سكوت الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما  
 قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اى اجزائه المفروضة متساوية في تمام  
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع  
 هي فيها والاضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها  
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك  
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها  
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين التسمين غلبة  
 من البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد  
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكوت على الفلك وايضا  
 محال لانه رجحان بلامرجح واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة  
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت  
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبنى على بساطة  
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير مسلة في غير مولاد ليل لكم عليها في  
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كامتناع  
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل  
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءاً من دائرة صغيرة  
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية  
 معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءاً من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معا ولا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقضية  
وكل واحدة مما سواها لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما  
هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معايل على التعاقب وعلى التقديرين  
يلزم ارجحان بلا مرجح كافي السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير  
واذا بطلت الاقسام باسرها استحال الحركات المستقيمة على الفلك بل استحال  
كون الفلك متحركا وساكنة فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه  
لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا  
استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة  
اذ لا بد للمتحرك من احدها واما انهم ادعى ان الحركة المستقيمة  
لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم  
في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت  
كذلك لتشابهت بمنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسرا الا من بعضها  
لبعض وانما كلها متشابهة الطوائع حتى لا ينصور اختلاف من قبل الله سر  
او المقصور وشي منها ليس يثبت مع ان الثاني على خلاف مذهبكم على انه  
لو تم فلما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس  
كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة  
الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فمتنوع بمقدمته  
اما للملازمة ولانها انما تتم لو كان الزمان مقدارا حركة الفلك كما زعمه  
بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون لزمان زمان كما توهتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة القللك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك قسائية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه • الوجه الثاني • من وجهي اثبات النفس المجردة للقللك ان غرض القللك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي يانه وكون الفرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للقللك نفس مجردة • فان قيل • العلم بان الفرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للقللك يكون غرضه من الحركة كذا دور • قلنا • العلم بالفرض موقوف على العلم بان لصاحب الفرض نفسا ما اعلم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور • والا عترض على هذا الوجه انه جنى على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذاك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الفرض من حركة القللك التشبه المذكور واستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى \*

المسلك الثاني \* ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة للكل الى جميع جزئياته على السواء فلما ان يقع عند ارادة الكل جميع افراد \* وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع الخصوصية لا بد له من مبدأ لا رادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية وهو المطلوب \* والا اعتراض عليه من وجهين \* الاول \* ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده \* يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها صلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم ياخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد هاجسينها بان يشعر قبلها بانها من اى موضع والى اى مرتبة يرفع قدمه في اى موضع يضعها وبغير ذلك مما لم يدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه مالم يتصور الموضوعين بعد ودهما بحيث لم يدخل  
 في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل  
 تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص  
 الزمان \* وادعاه أن كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلة  
 او تأمل في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا من كبرية  
 عظيمة مع انه كثيرا ما يكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل  
 لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا  
 من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع  
 هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات  
 الفعل لا ترجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل  
 الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص  
 لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعلوم  
 لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو  
 توقف وجوده على العلم به من هذه الحشية كان دورا فالحق ان تصور  
 افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط  
 في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من  
 يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر  
 بوجه جامع مانع بل يكفي تصور بوجه ما لو اعم وانما فصلنا الكلام هنا  
 غاية التفصيل لانا ترى كثيرا من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط

الذي كورنثسيان تغتر الطلاب بظاهر مقالهم . الثاني . انه مبني على كون العلم حصول الصورة والافلا يتبع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتها اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجود الاول فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فاين الاختيار ونسواء الطرفين وجوازه فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فينقد ير تحقهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنها . قلنا . فنقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى الاول يجب وجوده ما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمه ما فيجب عدم فعل وهكذا الحال في مؤثرها فلا يظهر للاختبار معنى ويصير الفعل لاختياري بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها اكرتب مجاورة النار للحشب على سببها وترتب احتراق الحشب على تلك المجاورة من غير ان يكون لاول ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتها الى الفاعل على السواء دون الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

باحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب تام يستلزمها واذا كان  
كذلك ظهر جواز كون العالم حاد ثامع كون فاعله قد يماخض او هذا  
ما وعدناك في البحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة  
يعملون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قد يمة مع انهم  
يعملوها اختيارية فمن حكم بان القديم يتمتع استاده الى المختار باتفاق  
الفرقتين فقد اخطأ \*

البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم  
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه  
بواسطة او وسائط وحيث تصير الواسطة ايضا غرضاته لكن بالعرض  
فما ذكره في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استفراج الاوضاع  
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصل فقالوا هو التشبه بما  
هو اكمل منه فيكون هذا كمال النفس الفلكية في ذاتها وما سبق تكملا لجرمها  
ولهم اختلاف في التشبه به هو في الكل شي واحد اهتمت قد ذهب بعضهم  
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم  
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به هو الفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول  
تعالى وورد ابو علي المذهبين بان كلامهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة  
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا  
كان التشبه به واحد في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف اما  
جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة او لطيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضى جهة معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يمتثل ان يكون في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لنشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل تقوسها الحركة لما لا يكون الا لا اختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لا اختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد فاختلفت الحركات الفسائية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به واحدا ثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابهاه وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اى تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات. هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه. وفيه نظره اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غيره اصر



لجواز ان يكون السبب شيئاً آخر من خارج . لا يقال . فيثبت لا تكون  
الحركة ارادية والكلام فيها . لا نقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك  
لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حاله  
وصفه لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية  
فان انماشي بالارادة كثير اما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا تخرج بذلك  
حركته . ن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للانفلاك طبائع الى آخره  
ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعاد لما سبق بعبارة اخرى  
وقوله لتشبه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك  
على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر  
وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات  
الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى  
بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعاً انه كثير اما يقصد شخصاً من حركتها  
اخذ شيئاً معين من مكانه لا يكون لها غرض غيره . مع انه يختلف حركاتها  
في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه  
به متعدد هذا ممنوع . لم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات  
التشبه من احد الى التشبه به وصفاته . فان قيل . التشبه به هنا هو المبدأ  
الاول وهو تعالى . وتقدس عن الله يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه  
قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد  
الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا تمتنع التشبه به تعالى مطلقا عندكم لنفيكم عنه الصفات  
الحقيقية الكمالية عن اصلها \* واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان  
الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة  
واحواله والالم يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضي الا ان  
يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حال من احواله  
او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالبداء الاول او بمجرد  
آخرو لا ينصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون  
تشابه الفلكين في امر غير الحركة و احواله ولو سلم فلم لا يكفي في وجه التشابه  
نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى  
من احوال الحركة يكون متمتعاً على الفلك الثامن ما الدليل على نفي ذلك وباجملة  
ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شيء مع المذهبين ايضا غير ثابتة  
لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية  
والاقرية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض  
كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذي هو العقل السابق  
عليه الموجود له \* واعترض عليهم الامام الرازي \* بان الاشكال  
الذي اوردته على من قال بوحدة التشبه به يعني لزوم عدم اختلاف  
الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد \* بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتعنون  
بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج  
جميع كالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لان  
حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول مشاركة  
في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان ما به  
امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان  
التشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبه به بالحقيقة شيئا واحدا  
هذا كلامه ، واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات  
جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان  
يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان  
واحد مع وحدة التشبه به غير ممكنة . وفيه نظر . لا نالنا سلم ان الامر  
الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة  
ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول  
المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استمالة  
احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول  
المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية  
والحقيقية . ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه  
بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للتحرك بالحركة  
الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها  
والاولان باطلان لوجوه . الاول . الفلك ليس له شهوة ولا غضب  
لان الشهوة قوة هي مدأ جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبدأ

دفع المتأخر للجسم فها انما تصحان فيما له جسم صالح للانتقال من حال متأخر الى  
ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال • الثاني •  
ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم ثباتها في الشهوة او الغضب غير  
متصور • الثالث • ان المشهي او المضروب منه امان يحصل او يندفع في  
وقت اول او على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزال سببها وعلى الثاني يلزم  
دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة  
او غضب فتعين ان يكون في طلب مشوق وحينئذ لا يتخلو اما ان يكون  
المطلوب حصول ذات المشوق او حصول صفة من صفاته او حصول  
تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض مشوقه  
والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المشوق او صفته لا يتخلو  
اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابداً والاول يستلزم وقوفه  
عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابداً واللازمان باطلان  
وكذا ملزم ما هما فكذا ملزم ما احدهما الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من  
حركته حصول شبه له لذلك المشوق في كالاته بحسب ما يمكن له وذلك  
المشوق جميع كالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكرنا في موضعه  
ولا يمكن هذا الفلك لان كالاته مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها  
كالواضع فغاية ما يمكن له مشابهة المشوق الذي جميع كالاته بالفعل ان  
يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون  
هو دائماً استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها  
وليس لذلك كمال يمكن ان يكون مترابطا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر  
الالوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الالين والكم والكيف  
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الال محال كما بين هناك  
ايضا فتبين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بمجرد كونه ويشبه به بمشوقه  
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب  
ولا ينبغي على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ما ذكرنا  
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة  
الي الاكثر والتكرار لكن انبه على بعضها لزيادة الاستبصار منها . ان  
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية  
فضلا عن ان يكون مبنية بمحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة  
الفلك لشهوة او غضب تبين ان يكون للتشبه \* ومثل قولهم عدم تنامي  
الشهوة والغضب غير متصور \* ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه  
محال وغير ذلك \* ومنها \* ان مجرد الوضع ليس كالا معتد به بحيث يليق  
من اولئك الكمال العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا  
اوقاتهم اذ لا وابدأ بتحصيله على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستقرار على  
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون بالاستحليل عليه عدم الاستقرار  
وعلى كمالاته التصرم والتقضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم  
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن التشبه وليس لو سكنوا دائما

واستقروا على حالة واحدة كانوا شبه بالايحوز اتفاله من حالة الى حالة  
اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقطار يد ان لا يسكن ولا  
يغير من حركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال  
بهذه الاوضاع والشبه بسيم بالكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة  
الحلم ولا يمد سعيه الا هدر او عمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك  
الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا  
وسببا للتشبيه فلذلك عندهم سبب فنية جميع الاحوال الى اجزائه على  
السواء فلا اوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير  
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد ود اخر من  
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقع هذه  
الاضاع دون غير هار جحان بلا مرجع وهو باطل • واجاب عن هذا  
بعضهم بان الامرو ان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه  
الواقع كانت ادخل في النظام واقنع للسفليات والتثنيات والمقارنات  
والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل  
الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات  
وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك  
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج ودون الآخر  
فيختار الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار  
خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج • ورد ابو علي هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفته وكيفيته نفع  
السافل وما يعود اليه والالزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف  
مستكملا بالخنيس وهو باطل \* وفيه نظر \* لان استكمال العالى بالسافل  
انما لا يجوز اذا كان العالى اكل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال  
به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال  
منوع \* اما الاول فلانا لانم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة في  
المفلكيات بل تقطع بان كثير منهم وهم الانبياء سمانين صلوات الله عليهم  
اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا  
ايضاح انه الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر  
كالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة  
منه والامتداد كثيرا ما يستفيد شيء من التلبذ \* واما الثاني فلانه لا يلزم من كون  
غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كالا موجودا فيها غاية  
ان لم يدخل في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا  
بالخنيس بهذا المعنى واهى شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه  
وكمالاته عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح  
لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون  
كل جزئين متقابلين منه موضعى القطبين فجاز حركة كل فلك الى اى جهة  
نقوض من الجهات غير المتناهية وعلى اى حد يقدر من السرعة والبطء  
... كونه ... حصولها من ... كات اخر غير متناهية مثل ان

يحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس  
 فصول النسب بالحركة على لوجه المخصوص رجحان بلا مرجح . فان قيل .  
 النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع  
 السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض . قلنا . قد علم  
 بالتجربة ان تلك النسب على المخصوصات الواقعة اسباب لا تارتفع بها  
 السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم  
 انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من  
 حجة على هذا ولا يجذبكم الاحتمال لانكم بعد الاستدلال . قال الامام  
 الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلم عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية  
 الحكمة وقد صدق . واعلم . انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخر بالعجز  
 عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولوانهم رأوا في الابتداء  
 ما رأوا في الانتهاء فجاء عن الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء  
 الطريق . ومنه الاعانة والتوفيق .

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات  
 ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس القلبية كلها عامة بجميع الاشياء  
 الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب منها شيء منها ابدا  
 فكل منها منقش بصور جميع الموجودات زلا وابد او ما وقع في كلام  
 الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمزها لان مراد به جسم  
 مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على منتهى رسم الكتابة



لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال وتصور غير متناه مفصلا  
 بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين  
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور العلمية فانها مجتمعة في محل  
 واحد غير قابل للاقسام. ويقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام  
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكرويون والملائكة  
 المقربون عن العقول وهذا متقاربا للمعنى لان الاول من كرب بمعنى  
 دنا وقرب. وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن  
 من الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى  
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل. ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات  
 جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش  
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسى عن الفلك الثامن. وبنو اعلى ذلك بيان  
 سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها  
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما  
 في النفوس الفلكية لكن لانها كها في التفكير فيما تورده الحواس عليها من  
 المشتبهات والمستكرهات وقرط اشغاله يجذب الاولى ودفع الثانية خلف  
 عن خيانتها تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل  
 لها راحة اتصل بتلك الجواهر فنقطع فيها بعض الصور المطمعة فيها فبها لازيادة  
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وولده وما شبه ذلك والصور  
 المنطوعة في البعد من بعضها جزئة فيقطع في انائها كما هي وبعضها كاية فتخلها

بيان سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام وبيان اقسام الروحانيات

متخيلة التأم الى صورة جزئية فلتقيها في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها  
جزئية فهذا الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول  
من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك  
فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد  
وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة  
فهي ايضا الرؤيا بالمعبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور احيى مجاوزة  
من شيء الى شيء اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما  
مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعاينها ومنها ما اذا كانت  
النفس قبل النوم مشتغلة بشئ متوجه اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشيء  
في منامه . ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل  
فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ . ومنها  
ما اذا كانت التخييلة ملوثة بصورة كثيرة لاشتغالها فتلقيها في الخيال  
فيراه التائم وسيمى يان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والتخييلة  
في البحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى . ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من  
الاخلاط الاربعة فيرى التائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخلط فعند غلبة  
الدم يرى اشياء حمرا وعند غلبة الصفراء صفرا وعند غلبة السوداء  
سودا وعند غلبة الباقى يراها بنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء  
والاولياء عن المقيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية  
او مكتسبة بالمجاهدات الحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه المأم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينطبع فيها من صور المقولات المطبوعة في تلك المبادئ بقدر صفاتها ومناسباتها كمرآة صقلت وحوذى بها ما فيه نقوش كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهو لاء الكمالون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر وادوم ومتناهون منهم الانبياء فانه ييسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة وييسر لهم الاخبار عن الغيب اذا طلب منهم اظم رآية في كثير من الاوقات ولا ييسر هذا الغير ولم يخلصان اريان يمتازون بهما عما عداهم احداهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام المنصورية تصرفات خارجة عن العادة لكونها متفاداة لارادتهم كما ان بدن كل شخص متفاد لارادته وهذا ليس بمستكر اذا تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغيرها اختيارية كحمرة الحجل وصفرة النوحل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من شئ على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يقع عليه مشبه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو متفاد لما مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل  
 شديدة و حرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانيتهما ان تكون قوتهم  
 المتخيلة بحيث تمثل بها العقول المجردة تماثيل واستباحا يخاطبونهم بكلام  
 مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا بالصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمونه  
 كلاما منتظما اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا  
 ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلة ان تبرز العقول المرتسم في النفس  
 في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك  
 على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال  
 بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجرها عن الشواغل البدنية واقتطاعها  
 عن زخارف الدنيا الدنية يثاقي لها مشاهدة العقولات في اليتمطة ياد في  
 توجهه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال  
 \* احداهما قوته العقلية النظرية فانه في افراد الناس متفاوتة \* فمنهم من يكتسب  
 العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقد ما تهاوثر فيها على ما ينبغي \* ومنهم من  
 يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة \* ومنهم من لا يحتاج في بعض  
 النظريات الى النظر والكسب بل بتنبه من غيره \* ومنهم من لا يحتاج الى  
 التنبه من غيره بل يتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة  
 فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس \* ومنهم من تحصل له  
 القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات  
 فيلاحظها اما في ازمانه او في اقل زمان من غير استعانة بشيء \* ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلادة  
 الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في المسعى لتفهمه  
 اولا يفهم منها الاشياء يسيرا حكى ان واحد اقرأ كتاب سيبويه في النحو  
 على السراقي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله بك واما انا فلم  
 افهم منه حرفا فنفس الشيء هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها  
 وصفاتها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات او اكثرها  
 في اقل زمان واليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من  
 شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار  
 نور على نوره وثانيته قوة العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كالا وقصانا  
 فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنية وهي لا تقاد لارادته  
 اما لكل غلب عليه او بسبب آخرة ومنهم من لا كثير تقادله بدنه وهو يتصرف  
 فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف  
 في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلقت في قوتها  
 المتصرفه جدا اذ اتطلعت الى هبوب ريح او زول عطر او هجوم صاعقة  
 او خيف الارض بشخص او قوم اتحدت لها تلك الاجسام وقد تصرفها  
 وثالثتها قوة التخيلة فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة  
 في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا  
 انسانا ذرايين او انسانا بلاربع وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من  
 طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض المدو والمد وفي معرض

الولي، وفي صور المقولات ايضا بان تلبسها بالاس المحسوسات وتلقها الى الحس  
المشترك فبعد ركبها في صورة المحسوسات ويظهرها متأدية اليه على هيئتها  
من الخارج ولهذا سميت متصورة ايضا وهي لاتسكن عن العمل نوما ولا يقظة  
فتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في القطة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق  
بها لا تنفرغ للاشتغال بصور المقولات والتصرف فيها كثير اشتغال فاذا قام  
صاحبها وركبت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فرغ للتوجه  
الى جانب المقولات فلها يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في القطة  
واما تخيلة التي قوية على دفع مزاجية الجوايس اياها وجذبها الى جانبها  
وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس وشدة توجهه الى عالم القدس  
فلها يظهر له في القطة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا انما هو مذهبهم  
في التأصيل والتفرع، واستدلوا على الاصل انما في القول فمثل ما مر في  
الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيا هنا  
لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيها هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته  
وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلاحاجة الى ابراده هنا وما النفس (١)  
وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه  
لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا يمكن بدون تصوره  
فالنفس الملكية عالمة بكل حركة تصيد رغبها اذا كانت عالمة بالحركات  
كانت عالمة بمسبباتها اعني الازواج الحادثة اللازمة للحركات والنسب  
اللازمة لتلك الازواج كالمقارنات والتسديسات والثليات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا  
بجميع الميقات لاننا لنعلم جميع الاسباب وما نعلم منها لان علمنا بالاسباب لا يوجب  
علمنا بالبدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة  
عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجمع اسباب شيء  
يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا علمنا ملاقاة الشمس وكون ثوب رطب  
مقابلا لها وعدم غيم او ساتر آخر فيجب شعاعها عنه فاننا لنعلم البتة انه سيصف  
وحينئذ فهي عالمة بجمع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى  
تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مر تاليه  
الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجمع الكائنات لا يعزب عن علمها انتقال  
ذرة في الارض ولا في السموات \* والاعتراض عليه \* اننا لنسلم ان حركات  
الافلاك ارادية بمعنى كونه برادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية  
بمعنى انه بارادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف  
كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئين وقد صريان هذا في المبحث  
السابق بما لا مزيد عليه \* ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب  
العلم بالسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه  
فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما  
ينا للسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى مسببه كذلك  
ان ارادوا به تصور - مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل  
فمن القلت و - لا تبيتهم لا تعد وعن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا  
 للاشياء القلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء  
 معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي حتى يلزم علما يجمع ما يستند اليها من  
 الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض تمامه فمما يعطى علما  
 بمسبباتها لا باسبابها ومبادئها ومدعاكم انها عالمه بجميع الاشياء فشيئهم قاصرة  
 عن مدعاهم واما ما ذكرناه من التفرع فليس الاختصاص واهية ليس مستمرا  
 الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث  
 الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاده ان النبي ياتيه في يقضته  
 الملك وهو جسم لطيف يتصور بآية صورة ما يشاء ربه تعالى الملتزم عن  
 التصور ويلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة  
 لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون  
 بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويخضع له عند التجوز  
 عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهذا احتمال آخر ليس بابعد  
 مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية  
 اذا كانت في جوهر هامن العالم الروحاني قابلة للانتقاش بصور الكليات  
 والعائق لما عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها  
 كما ذكرنا فاحصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء مما يسبب التوهم  
 او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينقطع فيها تلك الصور من الامور الخارجة  
 التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور



الحاصلة في اشياء اخرى وما الدليل على ذلك . وما ذكره في بيان اخر النبوة  
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث وغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي  
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في الحاية الازلية واما ما ذكره في  
الحامة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاق البستر عليه دفعة  
او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم  
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما  
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك  
فلا يتميز بهذه الحصة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الحصة كما ذكرها  
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك  
فيه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكره في الحامة الثانية من  
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من  
الولي غير النبي كما يشاهد ويقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا  
باسباب مثل السحر الذي يبدو فيه تأثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها  
فان وقوع السحر وتأثيره مقطوع بها شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي  
مبدؤها تخرج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل  
للحوادث وللحوادث شرائطها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها فمن عرف  
تلك القوى والشرائط وقد رعى الجمع بينهما تصد رمنه آثار غريبة باخراقة  
للعادة وهو مثل دعوة الكوكب التي هي الاستعانة بتلك القوى فقط . ومثل العلم  
الخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقاطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر  
فان عندهم حجر اذا التي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب  
شخص بسمرقند من الماء الذي التي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير  
علمه بحال ذلك الماء قد امت الا مطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى  
ادت الى الاضرار باهلها فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الحاصية التي  
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من  
الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثم وانتقل الى الموضع الذي  
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه  
منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع  
الى سمرقند ومثل العزبة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك  
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الامابة بالعين اذ هو متحقق  
بدلائل الشرع والشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام  
الغضرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون  
حقيقة بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور  
للسي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقة لا تميز صاحبها عن غيره  
ولا يرد علينا معاشر المليون في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لاننا نقول كل  
الامور بمخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى  
النبوة كذا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده  
علم انه نبي وتميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقة للسبي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بتمثل النفوس وبان المتماثلين متكافئان  
فما يجب لها ويمتنع عليها فلا محيص لمعنا او رد عليهم في الخاصتين واما  
ما ذكرناه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوة التي  
هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر  
النبي ونواهيه مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها او هام بمحنة لا اصل لها  
ككلام المبرسمين والمجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور  
الصوت عنها حقيقة محتملة لان باعترافهم ثم كيف تطابقت مثيرات جميع الانبياء  
على ابراز الحق بزعيمهم من قدم العالم وكون صانعه موجبا بالذات وعدم  
جواز تعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من  
الكلام الدال على حدوث العالم وان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار  
وامثال ذلك مما هو خلاف آراهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم  
وارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بياتوا واضحا  
بحيث لا يقع الخلق كلهم الاثر ذمة قليلة من الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل  
وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يعقله بعد اعترافه بالنبوة  
وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يحيل الله له نور افئاله من نوره  
المبحث السابع عشر في بيان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو  
لعلاقة عقلية وعلية حقيقة بينهما ام لا

فقد من ذهب من المليون الى ان للحدث دخلا في الاحتياج الى المؤثر  
ليس موجودا لذاته علة لوجوده اصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة  
للك الصفات واماسائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة  
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية  
حقيقية لبعضها بالسبب الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية  
لا يعلمها الا هو يترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن  
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل  
الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده  
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقة الماء له وعدم  
احتراقه على ملاقة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن  
بالنظر الى طبعي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت  
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء  
لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط  
لا يمكن ايجادها بدونها كمايجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له  
واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها  
علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على  
ان العلة الاولى واجبة الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود  
الممكن منه وقد مررت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن  
بعض وعية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ القياض  
والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

غاعلها اي شئ نوع اختلاف واضطراب ففي مواضع من كلامهم ان طبائع  
بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الحقة علة للميل الى المركز (١) والجسمية علة  
للتخيز وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك  
ومرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا الحكمهم المترتبة على هذه  
الاطلافت وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع مافي عالم العناصر من الصور  
والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا المبدأ الفيض وسائر ما هو يتوقف  
عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء  
استعداد الوجود وقابليته له وفيضا نهان المبدأ على ما هي لائحة به واما  
المفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطلان  
قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب  
٢ قالوا طبائع الاشياء علة فاعلية لا مورو جودية

اما في ذوات تلك الاشياء ككيس النار وسخونها واما في غيرها كجفاف  
مجلورها واحتراقه ولا مورو دمية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتئام وعدم  
صلوح الجماد للنكاح ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا  
يتكرونها ويأولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام  
نار غرود واشتقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

(١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا - الحقة علة للبعد عن

المركز والتقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ ياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٤

الحرق فيوردوني عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين  
في موضعه ولا تشتل هنا بنقلها وتزيفها تحريزا عن الاطلاء والسأمة واماني  
غيره فلا دليل لم على ما ذكرنا الا ما شاهد و امر ارا من ترتيب شئ  
على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلة الحقيقية بل على السببية  
العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلف وهم معترفون بجواز  
خرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا  
وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى  
زمان و وقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس  
من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن  
او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متناول في الين فان دعوى  
الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في  
اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل القبال لا غيرهم  
ايضا معترفون بان هذا الترتيب لا يوجب العلم بالعلة والمعلولية فضلا عن  
كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلة تلك الطبايع  
كما ذكر هو المراد بطلانه هنا مع انه مبني على نفى كون الله تعالى  
فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه ٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى  
العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهود اثم الفيض يقتضى  
ذاته لا يخل فيه ولا عدم وانما يتاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

المحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية  
 لمبدئها وارادة على المحل اعنى الميولى او الموضوع او البدن مستندة الى  
 الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا  
 متدرجا لو يستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهى الى الاستعداد القريب الذى  
 لا يحتاج بعده الى شيء آخر فينبذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل  
 وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات  
 وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كقابلة شعاع  
 الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع  
 وتصلب اللطين هذا قولهم الثانى وهو اهلون من الاول لان الترتب  
 المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا  
 لان يتوهم دليلا على ما ذكرناه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث  
 ليس العقل الاول او واحد الآخر من المبادئ التى هي اعلى من العقل العاشر  
 ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى  
 وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا  
 بالا اختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما  
 ذكرناه في معرض الدليل على كون البارئ تعالى موجبا بالذات  
 لا فاعلا بالا اختيار رفع عدم تمامه لا جريان له هنا قطعا ثم ان قولهم  
 هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب  
 المركز الخفيف واجب المحط طبعه لان مبدأ هذه الحركة اى فاعلها

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث  
السفلية منه وهو مبدأ أو فاعل لها ومنها حصرهم الحركات والميل في الطبيعة  
والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا  
التقدير ليست طبيعة كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية  
بوجهين • احدهما • انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدأً لها خارجا  
عن المتحرك وممتازا عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والتقييد الثاني متف  
هنا اذ لا وضع للفعل • وثانيهما • انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين  
ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية  
ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية  
ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند  
موجب لا يختار • ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذ اخل  
وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له  
مكان معين لا يتنقل عنه الا لقاسروا لو وقع خارجا عنه لكان طابا له حتى  
لو ارتفع المانع لمعاد اليه بطبعه • ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان  
من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفاعل فلا يكون مقتضى  
طبع الجسم والا لا اجتماع علته مستقلة على ملول واحد وهو محال •

٧ قالوا للملبيين انما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى التفاعل المختار  
مستتر لما يشاء مستبعدة وامور مستكرة لا يقول بها عقل ولا يقبلها قبل  
وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بها متساوية والنسبة بعد تعلقها



باحدهما خازني كل ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا  
 البدئية والنظرية المتعلقة بالمكثات قطعا إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة  
 وعلى ميّتاجتان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسارنا رياض وحياض  
 وازهار وشقائق ومن ورائنا طبول هوائيل وبوقات بوائق وعلى رؤسنا  
 طواريس ولقائق وتحتارايي ونمارق وفي ابداننا مقامع ومطارق  
 الا اننا لارى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق  
 علمه فياؤم جوارضها علميا غير ان مشغلة واشجار مر تقعة لم يرد الله تعالى ان تراها  
 فلم يخلق قنارا ويهاوان يكون قدما نطبول هائلة واصوات عليه لم يخلق  
 فينا سمعها وان تصير اهل السوق حكما فضلاء واقشتم كتب احكيتة وصحفا  
 الهية وان نصير اواني البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شيا با شداد الى  
 غير ذلك مما لا يتناهى عدد افلم نيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز  
 تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون  
 شيء من علومنا البدئية والحاصلة بالنظر لافي الالهيات ولا في غير هاتين  
 بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية  
 ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها  
 فلا يكون ما وقع في ذهنا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه  
 اللوازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما ورد تمويه علينا واراد عليكم  
 ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى  
 الوقوع وانما يقع يقع لم يرجح والمرجحات من وجود الاسباب واشرائط

وارتفاع الموانع كثيرة كثيرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث  
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان  
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات  
يكون مفقود افلهذا لا نراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها  
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس  
بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ  
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق  
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان  
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بإمكان خرق العادات فنفيض  
من المبدأ هي عليهم ولا شيء فيه غير الاستعداد للالف بالاعتاد ويجوز ان  
تتخام هيولات اقشتم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع  
اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون  
بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فن كل احد يعلم  
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة  
دائرة والشجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة  
من العين كالحاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه  
كثيرة بحيث لا مجال لكارها فلا يكون شيء من ادراك المحسوسات  
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان  
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شيء من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس و مبنية عليه و المبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة \* وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صوراً كلية يحكم بعضها على بعض ايجاباً وسلباً اما يداه عقله كما في البدييات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالتزام و ارد عليكم ايضاً فما هو جوابكم فهو جوابنا \* و الجواب \* عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا يتنافي حصول العلم به علماً يقينياً اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك ان شيء قطعاً ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علماً به ايضاً ممكن فاني اعلم ان مما سى الآن قلم و قرطاس واعلم قطعاً انه لا يحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعاً انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سينلى ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بإمكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

• واما الله اهون الى استناد العلوم الى المقدمات المعقولة فينطرق على رأيهم  
الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بإمكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن  
بوجوده الآن وجوابها ما حررناه •

• البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا  
والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان  
يبين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات  
والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس  
الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك  
اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقييلين صالح لان يعرفاه • قال الامام  
الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية  
عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تدرج فيه النفس الفلكية  
ولم تدرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس  
الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في  
التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذى حياة  
بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى  
كاملا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى  
كاملا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه  
النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول  
خرجت الكمالات الثانية بقولنا لجسم خرجت منوعات المجرّدات

والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا  
آلى والمراد به ان يكون ذا جزاء وذاقوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها  
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها واقعا لها من الحرارة والبرودة  
والتسخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل  
بنفس تلك الصور وبقولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر  
عنه افعال الحياة التى هي التغذية والتمو وتوليد المثل والادراك والحركة  
الارادية والنطق \* ويان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة وهي  
ان لم اخلافا في ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والتدوير  
والمائل وقساطل حدة او النفس للفلك الكلى وهي محركة للكل والافلاك  
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية  
عن التعريف بقيد الآلى ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها  
عنه مطلقا على الرايين وعلى الراى الثانى لا يخرج بذلك القيد فزادوا  
هذا لاجرا عنها ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو  
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا اول الجسم طبيعى آلى  
الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعنى الادراك والحركة الارادية  
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية  
والنمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان  
التعريف شامل للنفس الفلكية على الراى الثانى لانها كمال اول الجسم طبيعى  
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن  
يصير حيث قيد بالقوة ضائعا لافائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي  
كمال اول جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين  
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا او للجسم على ما ذكر من  
معنى الكمال الاول لانه لاشبهة في ان الجسم يتم في ذاته بذاته وصورته  
الجسمية والتنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كماله  
او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على راي  
المشائين نعم بعض كالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كالات  
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت ان تلك نفسا  
مجردة واما من لا يثبت له الا النفس المنطبقة فتعريف النفس الفلكية على  
رايه تام فان قيل النفس الانسانية كمال اول للانسان لئلا هو النوع  
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما بين تعريفه لانه غير  
عن الانسان بالجسم لانه انما شاهد المعلوم منه قطع لكل احد من نوع الانسان  
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم  
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس  
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق  
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ الصد ورافعيل ليست  
على ونيرة واحدة عادة للارادة فانما نسميه نفسا فمذكره مفهوم عام مشترك  
بين النفوس السماوية والارضية كالمختصة بها لان الشيء ما ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة هو النفس الارضية اعم من ان يكون  
نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون  
مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعلمة للارادة بل واجد لها هو النفس  
الفكرية وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل  
اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة  
كصورة العناصر والمعادن والقوة الفاذية والنامية وغيرها وهذا ان  
اقسمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منها نفسا و لعل نفس الطالب تنزع  
الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس  
بان نشير منها الى تفاصيلها اشارة خفية لكننا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية  
اذ هي الاهم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانية قوى يشترك النباتات  
والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها و احوالها متماثلة  
فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع  
عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها ما يحتاج اليه بقاء  
الشخص واستكمالها وبعضها ما يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي  
قوة تجذب الغذاء اى ما لمن شأنه ان يصير كله او بعضه جزءا للمقتضى من القيم  
الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب بالطرف منه الى الكبد وتميز الاخلاط  
الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك  
ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له \* ومنه  
المسكوك وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا و يتمايز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة ثامة ويلتصق به \* ومنه انضمام  
وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار  
صالحا لان يصير جزءا من المقتضى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة \* اولاهـ  
في المعدة فان فيها يحصل للغذاء يياض وقوام كماء الكشك الثخين وابتداء هذامن  
التم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا \* وثانيهاـ  
في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا  
\* وثالثتهاـ في العروق فان الاخلاط تدفع محتلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر  
عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتهاـ في الاعضاء  
فان الاخلاط ترشح من القووات الليفية للعروق الى الاعضاء وتنطبخ  
هاك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصورته  
جزأته وكل مرتبة من مراتب المضم فضل يندفع عن المدن فللمرتبة  
الاولى الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر انقصون فبهذا  
طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة  
من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولاكثرها  
وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام  
واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الماء القسدة  
والقيح والصد يد المندفعة من مواضعها والرابعة التي فيها قوة اخرى هي  
مبدأ تلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة ونسب اندفعة



ومنه الغذائية • وهي قوة تلتصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما  
يحتل فيه صورته • ومنه النامية • وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين  
اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد ايها على ما يناسب  
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن  
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد ايها احترازا عن السمن فانه  
ذو النمو اذا قد يحصل بعد سن النمو به ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة  
كن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احترازا عن الورم  
فانه ليس مناسبا لطبيعة ذي الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله  
باخذ ال حجمه واماما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان • احدهما • المولدة  
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الاثنين  
خاصة على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبدن لشخص آخر من نوع  
نفسه كما في الاكثرا من جنسه كالبلبل وكلثول من اجتماع الكلب  
مع الذئب فعلى الرأي الاول المتى متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج  
وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات • وثانيتهما • المصورة  
وهي التي "رحم تميز تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور  
والقوى والاشكال والقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى  
طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم  
الحياة ان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة  
به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأً لهذين الأمرين. واما مبدأ الأول. وهي القوى المدركة  
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر. خمس منها في ظاهر البدن وهي  
الحواس الظاهرة وظهرها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها. وخمس  
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة. اولاهما الحس المشترك وهي التي  
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه. مقدم  
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه  
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كنفذ من الاول الى  
الثالث على هيئة دودة. ثانيها الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور  
بعد غيوبها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر  
البطن الاول من الدماغ. ثالثها الوهم وهي قوة تطمع فيها صور المعاني  
الجزئية الكائنة في المحسوسات كهدافة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس  
به وباحواله وعداوة الدب المدركة لبيبة عند احساسها به ومحلها مؤخر  
البطن الثاني من الدماغ. رابعها الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي  
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم  
البطن الثالث. خامتها المتصرفه وهي قوة تصرف في صور المحسوسات  
بالحواس الظاهرة والمه في الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات  
الصرفة ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير  
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لارأس له وكايراز الصديق في صورة  
العدو وبالعكس وهي لاتسكن عن العمل نوما ولا بقطة فان كن مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها . قدم  
البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يحصر فيها متشابهة . وانما سداً الثاني .  
فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها واثنائية تسمى نزوة وشوقية  
فان كانت باعثة على الحركة انزل ماتخيلة المتحرك لاقعا تسمى شهوية وان كانت  
لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين  
الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة  
كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط  
اليد فتحصل لكل منها حركة فهذه مباد اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات  
والقوة التي منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة  
الحيوان تسمى نفسانية نسبة لما احاط الى نفس الحيوان للاختصاص بها  
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا  
بجمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تمددها على الوجه  
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالغذى والنمو والجذب والامساك  
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحدا كالصورة  
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فابتوا لكل واحد منها فاعلا  
وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استعماله من يصدر من  
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل  
الوجوه والصورة الساتية والحيوانية وسائر قواها ليس شئ منها كذلك  
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محل لما

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور  
 المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل  
 على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل  
 واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد  
 الجذب والامساك وغيرها يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا  
 كالخيال والوهم فان حفظهم للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها  
 لهاو كالتخيلة فانه يصدر عنها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من مناف لاصلهم  
 للذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا واقعها هو العقل الفعال  
 ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المملول الاول كما ذكر من  
 قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المملول العاشر وعدم تجويز  
 صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية  
 ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء  
 والعقلاء وهذا كلام وقع في اليأس فلنرجع الى ما هو المقصود في  
 هذا البحث فنقول استدلو اعل ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه  
 بعضها يدل على انها ليست في البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد  
 منها مما تواتر به بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمية مطلقا اما  
 الاول فتلا ثمة ادلة اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر  
 ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم يتبينه وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه  
 مثل ان يضرب او يقرب منه التار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالماً بذاته قبل وصول المؤذي  
اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتسعين محال وتغفل عن  
بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه  
يظهر ذلك بان فرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر  
شيئاً من اجزائه ولا يتلامس اجزائه معلقاً في الهواء لا حرقه ولا يبرد فانه  
في هذه الحالة يكون غافلاً عن ظواهره يدونه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس  
وقد فرض خالياعنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالشم وحسها وهو ليس بمحاصل  
في اول الخلق ولا يكون غافلاً عن ذاته فثبت انه ليس عين بدونه ولا جراً منه  
ولا مزاجه ولا شيئاً من حواسه وقواه • والاعتراض عليه • ان من ادعى  
ان النفس والمدرك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة  
المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك  
شيئاً وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولاً من ان  
النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجوه  
ليس بشيء لان تنبيهه بالصباح عليه واتقاضه عن المؤذي لا يدل شيء منها  
على علمه بذاته قبل تنبيهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبيهه بالصباح وبوصول  
المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات  
• تأنيتهما • ان النفس لو كانت في البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست  
كذلك اما الملازمة فعلي تقدير كونها في البدن او جزؤه فظاهرة واما على  
تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تغفل بالجسم فيكون الجسم

آلة لماوشر طاماني فعلهاو اختلال الشرط بموجب اختلال الشرط فيقع  
 العقل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة وما انتفاء اللازم فلان النفس  
 قد تقوى على افعاله حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط  
 يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط  
 \* فان قيل \* هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا  
 فينقص الادراك فقد اخلت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل  
 على ان نفسه حالة في الجسم \* قلنا \* ممنوع فان اختلال العقل  
 باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حائل في الآلة بخلاف  
 ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس  
 حالا في الجسم \* والا عراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال  
 الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد  
 امامستن عنه فقط او قاد حافي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد  
 فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذ تعدى النقصان الى ذلك  
 الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة \* وبما ذكريند فع ما قيل ان يقال  
 ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم  
 والاستدلال انما هو بهذا الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال \* ثالثتها \*  
 ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو  
 الذي كان قبل هذا السنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه  
 هو الذي تولد ولو منذ مائة سنة \* واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل في المدد الطويلة ينتفي ما كان ولا بالاكلية ويحصل بدله مثله واذا  
 اتقى ذلك البدن اتقى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض  
 بلا محل وانتقاله الى محل آخر • فان قيل • هذا انما يتيم لو عرض التحلل لجميع  
 الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام  
 الشخص باقيا وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها • قلنا • اجزاء كل  
 ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ان يجوز على الآخر  
 فلوعرض التحلل لبعض متها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح • والاعتراض  
 عليه • ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ان يجوز على الآخر لان يقع  
 لكل منها ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض  
 ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر  
 الممكنات • وما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة • الاول • ان للنفس عوارض  
 واحوالا لا يتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسائي وما هو كذلك فليس بجسم  
 ولا جسائي اما الكبرى فيينة واما بيان الصغرى فبوجوه • احدها • ان النفس  
 يخجل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم  
 كذلك في جسم او جسائي • بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس  
 ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير  
 متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر  
 الامتناع ولوسلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة  
 لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها \* ويان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني  
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها  
اما انقسام الجسم فظاهر واما انقسام الجسماني فلان الحال فيه الجسم  
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يتخلوا ما ان يكون بتمامه حالافي كل  
واحد من اجزائه محله فيكون حالافي محال غير منتهية وهو ظاهر البطلان  
واما ان لا يكون حالافي شئ من اجزائه فلا يكون حالافي اصلا هذا خلف  
واما ان يكون حالافي بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض  
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالافي  
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف  
وان كان منقسما تنقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من  
اجزائه اوليس في شئ من اجزائه الى آخر الانقسام فتبين امتناع حلول غير  
المنقسم في الجسم ولا في الجسماني \* والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على  
كون العقل هو حلول المتعلق في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف  
الشئ عند العاقل من غير حلول وار تمام صورة ولو سلم انه الحلول فلا سلم  
انه الحلول في ذات العقل لجواز ان يكون في آله له ويكشف من هناك  
عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكر  
في بيان ان اقسام المحل يوجب اقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل  
النقطة والوحدة والاضافات كلابوة ونحوها فانها كلها امور موجودات  
عندهم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا تسمية في عدم انقسامها و



الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال  
 المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر \* واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس  
 ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه  
 الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل  
 فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في  
 الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي  
 ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو  
 ذلك المحل بل من حيث لحقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم  
 بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب  
 فان الابوة لا تحل من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص  
 اخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من  
 حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه  
 من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقض  
 للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في المحلية فليس كذلك وان النقطة  
 حالة في الخط لاني مجموع الخط والتشي وان اراد انها شرط لحلول الحال  
 في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد  
 والياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدات المحل لقبول هذا الحال فيه  
 فحلول كل للحقوق طبيعة اخرى محل هي كيفية اسئدة ادية له فلا يوجب  
 انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة  
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث  
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءا لمجموع  
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطا لم يكن واحدا  
واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سر يانيا  
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور انقض ليس سر يانيا  
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه  
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القيل  
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل  
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان  
المدرجات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدرجات ما هو غير منقسم  
والا كان كل مدرك مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة  
ولو سلم امكانه فال المطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس  
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل  
على انه لو تم ثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا لا يلزم منه ان تكون  
بجودة لاحتمال ان تكون جوهر افرد امتييزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا  
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوع قوة في ادلتهم على نفيه \* ثانيا  
ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون  
مجردا \* واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لقرداصلا واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي تمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها والاعتراض عليه \* انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذى الصورة في اللوازم والاحكام كما في صورة الفرس المقوشة مع الفرس الحقيقي فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولو سلم فلا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها وانتهتاه ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة \* والاعتراض عليه \* انا لانسلم ان النفس لما قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل افعال لا فصل وليس لكم ان تسموا  
مدعاكم ويانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى  
الجهانية لا تقوى على افعالات غير متناهية ظاهرا على رأيكم فان افعال  
النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالوية لقبول الكمالات عنها وافتعال  
هيولى العناصر من المبدأ القياض لقبول الصور والاعراض عنه دائما غير  
متناهين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعلقات غير متناهية دفعة  
فهي ممنوع وان اردتم ان تعلقاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل  
آخر فسلم ولكن لان سلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسدية وما ذكره  
في بيان ان القوى الجسدية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساد  
في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمية مع  
صدور الارادات والتحريرات الجزئية الغير المنتهية عنها ورايتها ان النفس  
تدرك ذاتها وادراكها وانها لا يتنعم ان يدرك الجسم او الجسدي ذاته  
وادراكه وآلاته والاعتراض عليه ان المقدمة الثانية دعوى غير  
ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف  
يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون لحيوات النعم قوسا مجردة وهم  
لا يقولون به خامستها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرار الافعال بل قد  
تقوى عليها كافي ثوال الافكار فانها به تصير قد رضى الفكر والحس وتقوى  
الجهانية يكملها ويضعفها دائما تكرار الافعال والاعتراض عليه انه يجوز  
ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه - فان قيل - القياس المذكور ياباه  
 قلنا - كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمية لا يسلمها  
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة  
 وصلابة يصف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين  
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل - سادستها - ان النفس  
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمية ليست كذلك  
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخسرة والذائقة  
 بعد ادراكها الخلاوة القوية لا تدرك الخلاوة الضعيفة - سابعتها - ان النفس  
 تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا  
 كذلك فان صورة القمر المنقوشة على الجدار مثلا لا تمنع لا يمكن اثبات  
 صورة اخرى في محلها - والاعتراض عليها - مثل - امر في الوجه الخامس  
 مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرهما - ثامنتها - ان النفس تنطبع  
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى  
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من  
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الانطباع ماهيته في العالم واما الكبرى  
 فلظهور امتناع اجتماع الضد بن في الجسم والجسماني - والاعتراض عليه - انه  
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولوسلم فلانسلم  
 اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن  
 داب القوم ان يجعلوا كلاما من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة  
كما يحكم بان هذا البصر او هذا التخيل حلوا امر حار او بارد خشن او لين  
وان هذا السموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبمعكس هذا وبامثال  
ذلك ويحكم على المقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود  
واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة  
ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت  
ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم  
ولا جسماني وهو المطلوب والاعتراض عليه ان من يزعم ان النفس  
جسم او جسماني لا يسلم بالضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه  
الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه الثالث  
ان النفس لو كانت جسما او جسمانية لزم جواز كون شخص عالم بشيء من  
وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة  
ما الملازمة فلانه حيثئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر  
لاقسامها فتكون عاللة وجاهلة معاه والاعتراض عليه اولان المراد  
بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفا ثبويا  
فانما يحصل بل هو عدم العلم عمن من شأنه ان يكون متنا فانه لم يشيء من له  
العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فلا قيام العلم بجزء من  
نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلم احد على اطلاق الجاهل عليه  
باعتبار خلوج جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجز - منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب  
لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره  
ممنوع و اما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام  
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص يعتقد اللقيضين  
في حالة واحدة سواء كان اعتقادهما في محل واحد او في محلين \* و ثانيا  
انه منقوض بالاعراض الجسائية مثل النفرة والشهوة واللذة والالم فان  
محالها اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتفرا  
عنه و ملتبذا به و متألما عنه معا . و اما المصنف الثاني - فهو دليل واحد وهو  
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لازم  
احد الامرين اما دوام ادراك النفس لمحليها او امتناع ادراكها له اصلا  
و انما بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك  
هو حصول صورة المدرك فلا يتخلوا ما ان يكفى لادراك النفس مما يتحقق صورته  
الاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فلي التقدير الاول  
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما وعلى التقدير  
الثاني يلزم الامر الثاني لانه يتمتع ان تحصل في النفس صورة اخرى  
لمحليها و لا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء  
حال في ذلك الشيء و اجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه  
في هذا امتنع ادراكها اصلا و اما بطلان الثاني فلانها قد ركن في بعض  
الاوليات القلب و الدماغ وغيرهما من الاجسام و في بعضها لا و الاعتراض

عليه انه ايضا يمتنع على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت  
 حاله مرارا ولوسلم فنتحار ان ادراكها للمحل يحتاج الى حصول صورة اخرى  
 ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما في ان  
 يوجد امعاني الخارج او في الذهن والذليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود  
 احدهما خارجا والآخر ذاهيا فلا دليل على امتناعه لانه بالحققة ليس  
 اجتماعا في محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجية والآخر النفس الحقة  
 فيها ولوسلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون  
 محلهما اجتماعا ان تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقرار  
 :قص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس  
 بان يقال ان كفي في ادراكها حضور ما هيئاتها عند النفس لزم ان تكون مدركة  
 لها ذاتا وان لم يكن لزم امتناع ادراكها الا اجتماع المثليين بل الاجتماع هنا  
 اظهر لان محلهما كليهما النفس لا غير التالي باطل بقسميه لان النفس قد  
 تدركها وقد تفعل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانها وانفكا  
 واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم وتمشيطه وتوجيهه والعذر عنه  
 اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الدالة بحسب الظاهر  
 ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس وغير  
 ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام المجاهد لها لكن المسترشد  
 الطالب للمعنى باذعان وانقياد ينفع بها وهذا الكلام لا يعجز عنه احد فكل  
 من يبت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته خفية الاعلى المسترشد



المطالب للحق فيبطل طريق النظر وكيف لم تفق وضوح الصحة والاستقامة  
في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل  
بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لانها بالبيان  
احد مع اهتمامهم التام بنظم كلامهم • فان قيل • اذا كانت النفس الناطقة  
مجردة عندهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسط عن احوال  
الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون • قلنا • لان اسم  
النفس انما يطلق عليها ما عموماً لا آثاراً من حيث ذاته ولا من حيث  
مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من  
تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم  
يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا •

المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثه وانها هل  
هي بقية بعد موت البدن واجزائه ام لا •

مهما مقامان • الاول المبحث عن قدمها وحدوثها • فنقول اما المليون فقد  
اتفقوا على انها حادثه لانها من اعالم العالم يجمع اجزائه حادث ككامل ولهم  
اختلاف في ان حدودها مع البدن او قبله • واما الفلاسفة فلهم في قدمها  
وحديثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واسندوا  
عليه بثلاثة اوجه • احدها • انها لو كانت حادثه لكانت مادية لما تبين من  
ان كل حادث مفترق الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم  
ناضل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة. ثانيها انها لو كانت حادثة لقيت لان كل كائن  
فاسد والتالي باطل لما سياتي في المقام الثاني فالقدم باطل فال المطلوب حق  
\* ثالثها انها لو كانت حادثة لزم لاتهاهيا مع ترتيبها والتالي باطل يبرهان  
التطبيق فالقدم مثله. يان الملازمة انها على تقدير وحد وثافتقر الى شرائط  
من جعلها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومرتبة لدوام حد وثا  
مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تنامي النفوس مع  
الترتب لامتناع التناسخ على ما تقرر في موضعه. فان قبل. كيف جوزتم  
عدم تنامي الابد ان ونقيض عدم تنامي النفوس وما الفرق بينهما. قلنا.  
الفرق ان الابد ان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تناهيها غير  
مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هنادئة جملة متناهية فلا يجري  
فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس  
فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق  
ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا  
عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احدا مور  
اربعة اما كون كل نفس من النفوس انغير المتناهية نوعا منحصر في فرد  
او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى  
النفس واقسامها والتالي باقسامه باطل. اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة  
قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت  
متعددة ولا بد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بدنها واما باقتضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لا بد وانتهى ولا بد ان يكون بالقوايل لان تعدد  
افراد النوع الواحد لا يكون الامعلا بالقوايل كما تقرر في موضعه وقد صرت  
اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعينها يدنها الموجود الآن متعلقة  
بیدن آخره هو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد  
التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعين نفس  
عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو  
الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما  
بطلان هذه الامور لاول ظاهر اذ لو سلم ان كليم الله متاثل لاشبهة  
في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث  
والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن  
الاول فبانه حد تسليم ان كل حادث مفترق الى مادة هذه المادة اعم من  
ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني  
وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ماذكر في بيان  
الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلائبت نعم هذه القضية  
دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا  
لا يستلزم طريقتان الفساد عليه لجواز ان يجمع عنه مانع غير ذات الحادث  
واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة  
في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي  
او وضعي كالنفوس فان ترتيبها في تقدير حدودها زمانيا لا غير واما الجواب

عما احتج به ارسطو واتباعه فهو ان ماذ كروه في بيان الملازمة من ان التمايز  
 اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة  
 و لو سلم فالخبر فيه ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد لقاهو بالقابل غير  
 تام وقد كشفنا عنه غطاه فيما تقدم و لو سلم فلانسلم بطلان الامر الاول  
 اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصر افي فرد وان لا يتماثل نفسان  
 اصلا مجردا استبعادو هو لا يجدى في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني  
 اعني التناسخ ايضا كلام كثير و حجة غير ملزمة للمخمس . المقام الثاني البحث  
 عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا \* على بقائها القضاة من المليون  
 وغيرهم سوى الذين ادين الى انها البدن او زوجه فانه لا ينصور حيثذا بقاؤها  
 مع فناء البدن المستلزم بقاءه . مزاجه \* اما المليون فهم متمسكون بنصوص  
 الكتاب والسنة واجماع لامة الله على بقائها ابداد و اما القلاسة فلم على  
 هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة  
 فلا تحتاج في ذاتها وجودها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لجردان يكون الله  
 لها في اكتساب كالاتها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها  
 ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة  
 للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كالاتها فلا يوجب فساد و فناء و فسادها  
 و فناءها هم هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازلا و ابد افهي ايضا يجمع  
 كالاتها باقية ببقائها هو المطلوب . والاعتراض عليه . ان تلك المبادئ ان كانت  
 علة ثمة لوجودها لم كونها قد يمتد بها وقد اعترفتم بانفائها وان كانت

علة فاعلية لما فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز ان يكون شرط في  
بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءه فناؤها ولم من بقائه بقاؤها  
كما يلزم من حدوثها حدوثه \* الثاني \* ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل  
لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامر ان  
باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما من ادلة التجريد ثم انه على  
تقدير جواز كونها مادية لا يخلو واما ان يكون لمادتها مادة اخرى وتلك المادة  
مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة  
فتكون في جوهرها مجردا بقاها يمنع الفناء عليه اذ يمنع فناء غير المادي ولا نفى  
بالنفس الا هذا \* بيان الملازمة \* انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل  
وقوة فناء والامر ان مختلفان والالزام ان يكون باق بالفعل حتى الواجب  
فانيا بالقوة وبطلانه حلي ومتافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا  
للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه  
ولاشك في بطلانه فظهر انها متافيان فاذا ن لا يخلو واما ان يكون محل البقاء  
وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل  
قوة الفناء مادتها لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه  
فيلزم كونها مادية \* والاعتراض عليه ما من وجوب ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك  
الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمية وهذا لا يستلزم ان لا يكون  
لها مادة وصوره مختلفان للمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل  
حدوثها وبقية بعد فناءها وما ذكر من ان لا نفى بالنفس الاجوهر مجردا

باقيا يمتنع القناء عليه فيكون بقاءه بقاءها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المقروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عنه فلا يمتنع حينئذ قناء النفس مع بقاء تلك المادة وواجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن قناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع لولا الاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما لاوضع له بالضرورة . وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت هائلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها . وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك . وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نفني بالنفس الا جوهر مجرد الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع لما هو اول المسئلة المتنازع فيها . ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والقناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه . وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه  
يحوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجى قائما به فهو صحيح  
لكن لا يلزم منه اجتماع للتناقض ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن  
ار هيولا كما ان محل امكان حدوثها هو فناءه لا فرق بين حدوث الشيء  
وامكان فناءه في الاحتياج الى المحل والا ستفناه عنه وكما جاز ان يكون محل  
امكان حدوث النفس هو المادة اى بدنها لا هيولا ولا امتناع في كونها مادية بهذا  
المعنى فليميز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم  
بانه لا يحوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه ماثلا بالضرورة  
والالجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجز والعكس ومحل  
امكان فناءه ما في المشرق وما في المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن  
من حيث هو مبائن للنفس ليس محلا لا يمكن حدوثها لكن لما استعد البدن  
لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق  
فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك  
الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فحصل  
للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلماذا جاز ان يصير محلا  
لا يمكن حدوثها قبل البدن من حيث هو مبائن خاليس محلا لا يمكن حدوثها  
من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة  
التدبيرية صار محلا لا يمكن حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا  
حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا ممكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا  
هو محلها اي هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولا لا يجوز ان  
يكون محلا لفسادها وقد تم لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن  
لانعدام الصورة موجبا لاستعدادها لانعدام النفس كما كان استعداد  
لحدوث الصورة موجب لاستعداد حدوث النفس لان استعداد شيء  
موجب لاستعداد جميع عناصره من مثل الصورة النفس كما مر فاما استعداد  
انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائعه او علله وفيه نظر  
اما اولاء فلان المستدلين بهذا الدليل كبي على وغيره بنوا اسكلام في ثبات  
ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتي كما مر ت اليه الاشارة في  
صدر الكتاب والامكان الذاتي لوجود الحادث مقدم بالذات على  
حصول اي هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولا ولا بد  
لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة  
في البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان واما ثانيا فلان قوته اذا حدثت  
النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتي  
لا يزول عن الممكن ابداه واما ثلثا فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن  
والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه  
فيه كما نشاء وصار آلة لطفي تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان  
فنائها ما فساد البدن او بقدره القادر وادواته وبطرو منق لهو الكل  
ممنوع اما الاول فقد عرفت بعلالته فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب



فناء النفس • واما الثاني • فلان الفناء ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدره والارادة • واما الثالث • فلان المتافاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة النفس ليست مادية حتى يتصور طر و متاف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه امتنع المزموم • والاعتراض عليه • منع الملازمة مستنداً بمنع انحصار سبب فنائها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة لا كمادة الاجسام و صورتها فنفي بزوال صورتها و لو سلم فلا نسلم امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطاً لبقائها فنفي خراب البدن فنفي لا تنفاه شرط بقائها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفاً و نقيضاً لمطلقا بل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة والارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يحدى نفعاً و ان اراد نفي المسادة عنها اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آتفا •

﴿ المبحث المشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابد ان هل هو ممكن و واقع ام لا ﴾

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في الماد • قال الامام الرازي في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في الماد لا تزيد على خمسة وذلك ان المعادة اما جسمانية فقط و هو قول اكثر المتكلمين • او روحانية فقط و هو قول اكثر الفلاسفة الالهيين • او كلاهما معا و هو قول كثير من المحققين • او ليس بواقع اصلاً و هو قول تقدماء من الفلاسفة الطبيعيين • او ليس شيء •

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يوقف فيه هو المتقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شي غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون في المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعنى على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يبين عنده ان النفس في المزاج او غيره لاجرم توقف فيه هذا كلامه \* ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى. ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى \* ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عام التجرد والاتقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية \* وعند من يقول بها معامنته رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه ونه قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند ثم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس وتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجعل البحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم وهو الثاني لبيان حال المعاد .

### المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم \*

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شي اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدل لهم

على هذا المدعى ان وجود المدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا  
والامكان الذي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع  
الممكنات فيكون ايجاد مقدوراته جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر  
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم من ادعى ان  
امتناع ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض  
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المدوم ممتعة لكن  
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالله ليل غير  
مسموعة \* ومنهم من استدل عليه بوجوه \* الاول \* ان تخلل عدم بين الشيء  
وقسه محال واعادة المدوم يستلزمه فيكون محالا اما الاستلزام فلان  
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما  
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالوجود به ليس  
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين  
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المدوم والمقدور خلافه وان كان عينه  
ثبت الاستلزام \* والاعتراض عليه \* انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام  
لان عدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان  
وجوده الواحد \* فان قيل \* ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني  
يقضي تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان  
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين \* قلنا \* نعم لكن يكفي التغاير  
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تحلل بين الوجودين لان التحلل لا يقتضي  
 الاشئين متغايرين متاخرين اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل هو فيه نظر .  
 لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم التحلل وهو مقدم كذلك  
 على الوجود الثاني والمقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء  
 حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري  
 وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء  
 ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها  
 منقطع عن الآخر بالنقل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء  
 الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود  
 عارض للماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد  
 موجودا بفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ايضا بياضين  
 متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد . الثاني .  
 ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الوجود بعد العدم هو الوجود  
 قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والام لم يكن  
 اياه بعينه لان الوجود في زمان غير الوجود في زمان آخر واذا كان  
 كذلك كان موجودا في وقته الاول فيكون مبتدأ لامعاد هذا  
 خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متاخران  
 . والاعتراض عليه . انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون  
 ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الوجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل  
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة  
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم  
ولا يحدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على  
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا  
كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين • الثالث •  
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم  
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز • اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة  
المعدوم ويمحوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض  
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايزا لاشتراكهما  
في الذات وجميع الاعراض • والاعتراض عليه • ان لا نسلم جواز خلق  
مثله في الاعراض الشخصية كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود  
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء • ولا اعادة لاستواء جريان هذه  
المقدّمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة • الرابع • لو جاز اعادة المعدوم  
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يحوز اعادته وصدق اي حكم كان  
يبيزه عن المحتنع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من المحتنع لكن هذا  
التميز محال لان عدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز • والاعتراض  
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر • اما على رأي من  
لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا  
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على انصاف المعدوم بها  
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على الممتنع كيف ولو صح ما ذكرنا  
ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم  
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة  
في نفس الامر الى آخر المقدمات فها هو الجواب في جواز الاحداث فهو  
الجواب في جواز الاعادة •

المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد في ذلك النصوص الكثيرة القطعية  
التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة  
للتأويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها وانكره الفلاسفة  
وقالوا الاحياء للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم  
جسمانيين وما في كلام الانبياء والعلماء من هذا لقليل فلتأنيب وتصورات  
للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لارباب العقول الناقصة القاصرة  
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية  
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم  
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي الذات الروحانية السرمدية التي  
لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تها والشقاوتهم الكبرى وهي  
الحرمان عن تلك الذات والتألم به اما على التأيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا لا بهذا ولا بذلك فليس لهم جد الموت الم ولادة اصلا وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع فناؤها وانكروا المعاد الجسماني بناء على ان اعادة المدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها بدافهي ايضا باقية بكالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لا يقدر قدورها ولا يتصور مثلها في الذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كالاتها واتصفت بالردائل ونهبوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فينبوا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجودها منها ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمنالك وكثيرا ما يكون الشخص مشتيا بهما جادا قادرا على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشرطيخ ويتخيل الغلبة فيه فيتركهما ويشغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل ترجيحها عليهما ومنها انه كثيرا ما يتركهما عند توقاف نفسه اليهما اذا اتواهم انتقادا حافيا في حشمتهم بسببها ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتهما لما كان كذلك ومنها انه كثيرا ما يحتاج الى ما عند احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياها فلولا ان لذة الاثارة ما يترك عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك ومنها انه ينفق كثيرا ما من ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد ينطق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات  
الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك ومنها انه كثير ما يقع نفسه في  
ورطة الهلاك بمارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوم السلامة  
والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع  
ثنا يقع بعده توهم انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذاتنا اشد من اللذات  
الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون  
اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا  
يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قد يأتين  
به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا  
ما تسعى في دفع الموزى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها  
وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا  
ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واثرفها بوجوه  
الاول ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات  
العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية  
اقوى واشرف من اللذة الحسية اما الصغرى فيبين جزئها الاول من وجوه  
اولها ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها  
وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء العقلي للدهية ويميز جنس جسم  
عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما  
الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل قويا وثانيا



ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل  
وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل  
لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها  
له اختصاص بشيء ثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من  
الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس  
فلان مدركات العقل هي البارئ تعالى والمجردات بذواتها ومدركات  
الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعاقل انه لا شرف للثانية بالنسبة  
الى الاولى واما الكبرى فلان الذلة اقوى اما على التقدير الاول فواضح  
واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى  
واذا كانت الذلة ادراك الملائكة من حيث هو ملائمة او مسببة عنه ولا شك  
ان الملائكة كلما كان اشرف كانت الملايكة اكثر فتكون الذلة في ادراكه  
اقوى فتكون الذلة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا الثاني من  
الوجهين ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية  
فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهيج من حال البهائم قال الامام  
الرازي هذا الوجه اقاعي خطابي جدا وانه اشار بقوله جدا الى ان  
الوجوه الاخر المذكورة لا ثبت هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن  
كونها اقناعية لكن هذا الظاهر في هذا المعنى واقام تشتغل نحن بما فيه لانه ليس  
في تزييفها كثير فبمعنى اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء  
وان كان الغالب على اوهاام العوام ان اللذات القوية المستعلية



